

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 85
ΤΕΥΧΟΣ 794
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2002

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ Β'

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
Μ. Πρωτοπρεσβύτερος ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΒΑΚΑΡΟΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 5.000 δρχ. ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 6.000 δρχ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011 - 3010

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
Ἀριθμ. Πρωτ.: 330.-

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 15ῃ Αὐγούστου 2002

ΠΟΙΜΑΝΤΟΡΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κ. Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ ΤΟΥ Β′ ΕΠΙ Τῌ ΕΝΔΟΞῼ ΚΟΙΜΗΣΕΙ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ

Πρός
τά ἐν Κυρίῳ πνευματικά Αὐτοῦ Τέκνα!

Τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ Ἀγαπητά!

«Τῇ ἐνδόξῳ Κοιμήσει Σου, οὐρανοί ἐπαγάλλονται, καί Ἀγγέλων γέγηθε τά στρατεύματα· πᾶσα ἡ γῆ δέ εὐφραίνεται, ᾠδήν Σοι ἐξόδιον, προσφωνοῦσα τῇ Μητρί, τοῦ τῶν ὅλων δεσπόζοντος, Ἀπειρόγαμε, Παναγία, Παρθένε, ἡ τό γένος τῶν ἀνθρώπων ῥυσαμένη, προγονικῆς ἀποφάσεως» (*Προσόμοιον Αἴνων Ἑορτῆς).*

Ὁ Ὀρθόδοξος Χριστιανικός Κόσμος λαμβάνει καί πάλιν τήν εὐκαιρίαν νά τιμήσῃ τήν Τεκοῦσαν τῶν πάντων Ἁγίων Ἁγιώτατον Λόγον, Κυρίαν Θεοτόκον, ἐπί τῇ ἑορτῇ τῆς ἐνδόξου Κοιμήσεως Ταύτης. Ψάλλει δέ ἡ Ἁγία ἡμῶν Ἐκκλησία, κατά τήν σήμερον ἡμέραν τό ἄκρως συγκινητικόν τροπάριον· «Τῇ ἐνδόξῳ Κοιμήσει Σου, οὐρανοί ἐπαγάλλονται καί Ἀγγέλων γέγηθε τά στρατεύματα· πᾶσα ἡ γῆ δέ εὐφραίνεται, ᾠδήν Σοι ἐξόδιον, προσφωνοῦσα τῇ Μητρί, τοῦ τῶν ὅλων δεσπόζοντος, Ἀπειρόγαμε, Παναγία, Παρθένε, ἡ τό γένος, τῶν ἀνθρώπων ῥυσαμένη, προγονικῆς ἀποφάσεως».

Δικαίως δέ ἡ Μήτηρ ἡμῶν Ὀρθόδοξος Ἐκκλησίας τιμᾷ καί γεραίρει τήν πάντων Ἁγίων Ἁγιωτέραν Κυρίαν Θεοτόκον, κατά τήν ἔνδοξον Κοίμησιν Ταύτης καί Μετάστασίν Της ἐκ τῆς γῆς πρός οὐρανόν. Μετέστη Αὕτη πρός τήν ζωήν, ὡς

Μήτηρ ὑπάρχουσα τῆς ζωῆς. Ἔτεκεν αὐτήν ταύτην τήν ζωήν, τοὐτέστι τόν λυτρωτήν καί Σωτῆρα ἡμῶν Κύριον, ἀφοῦ προηγουμένως εἶχε ἀποκτήσει ἁπάσας τάς ἀρετάς τοῦ Χριστιανισμοῦ καί ἕνεκα τούτων ἐξελέγη ὑπό τοῦ ἐπουρανίου Θεοῦ καί Πατρός, τοῦ γινώσκοντος καί τά κρύφια τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων, ἀπό ὅλας τάς γυναῖκας τοῦ κόσμου νά καταστῇ Μήτηρ τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Καί ποία ἀρετή δέν τήν ἐκόσμει; Ἡ Παναγία Παρθένος ἦτο ἁγνή καί παρέμεινε τοιαύτη καί πρό τόκου καί μετά τόκον, ὥστε αἱ λέξεις ἁγνότης καί παρθενία, παρθενία καί Παναγία νά καταντήσωσι λέξεις ταυτόσημοι, ἔχουσαι, δηλαδή, τήν αὐτήν ἔννοιαν καί σημασίαν, διό καί ἡ Ἁγία ἡμῶν Ἐκκλησία ψάλλει· «Τήν ὡραιότητα τῆς παρθενίας Σου καί τό ὑπέρλαμπρον τό τῆς ἁγνείας Σου, ὁ Γαβριήλ καταπλαγείς, ἐβόα Σοι Θεοτόκε. Ποῖον Σοι ἐγκώμιον προσαγάγω ἐπάξιον; Τί δέ ὀνομάσω Σε; Ἀπορῶ καί ἐξίσταμαι. Διό ὡς προσετάγην βοῶ Σοι· Χαῖρε ἡ Κεχαριτωμένη».

Ἡ πίστις τῆς Θεοτόκου ἦτο ζῶσα, συνοδευομένη πάντοτε ὑπό ποικίλων ἐναρέτων ἔργων. Κατά τήν ἀποκάλυψιν τοῦ «χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου μυστηρίου» (*Ρωμ.* 14, 24), ἡ Θεοτόκος ἀπεκάλυψε καί τήν ἀρετήν τῆς ὑπακοῆς λέγουσα πρός τόν Ἀρχάγγελον Γαβριήλ «Ἰδού ἡ δούλη Κυρίου· γένοιτό μοι κατά τό ῥῆμά σου» (*Λκ* 1, 38).

Ἦτο ταπεινή καί παρέμεινε ταπεινή, παρά τάς ἐπευφημίας τοῦ πλήθους πρός Αὐτήν «Μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά Σε καί μαστοί οὕς ἐθήλασας» (*Λκ* 11, 27). Ὅσον περισσοτέρως ὑψώνετο ὑπό τοῦ Πανοικτίρμονος Θεοῦ καί Πατρός, ἡ Θεοτόκος, τοσοῦτον βαθύτερον ἐταπεινώνετο. Ἦτο ἡ συνεχῶς ταπεινοφρονοῦσα Κόρη, ἀλλά καί ἡ ὑπομένουσα Μήτηρ. Καί ὅταν εἶδε τόν Υἱόν της ἐπί Σταυροῦ κρεμάμενον, νεκρόν, γυμνόν, ἄταφον, ῥομφαία διῆλθε τήν ἁγίαν Καρδίαν Ταύτης, ἵνα ἐκπληρωθῇ καί ἡ προφητική ῥῆσις τοῦ Θεοδόχου Συμεών· «Σοῦ δέ Αὐτῆς τήν ψυχήν, διελεύσεται ῥομφαία» (*Λκ* 2, 35). Καί τότε ἡ Κυρία Θεοτόκος ὑπέμεινε τά πάντα μέ ἀξιοθαύμαστον ὑπομονήν καί καρτερίαν, ὥστε νά ἀποβῇ ἡ Μήτηρ τῶν θλιβομένων καί τῶν πονούντων.

Ἡ παροῦσα ἡμέρα τῆς Ἐνδόξου Κοιμήσεως Ταύτης, ἀποτελεῖ τό βραβεῖον καί τόν στέφανον, ἕνεκα τῶν ποικίλων Ταύτης ἀρετῶν, ἅτινες, ὡς εὐώδη καί ὡραῖα πνευματικά

ἄνθη, ἐκόσμουν τήν Παναγίαν Ψυχήν Της.

Ἡμεῖς δέ, οἱ Ὀρθόδοξοι Ἕλληνες, ἰδιαιτέρως τιμῶμεν καί ἀπείρως ἀγαπῶμεν τήν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον, ἕνεκα τῶν πολλαπλῶν δωρεῶν, τάς ὁποίας ἑκάστοτε ἀφειδῶς προσφέρει πρός τήν Ἔνδοξον Πατρίδα ἡμῶν, Μητέρα Ἑλλάδα.

Ἡμεῖς, οἱ Ἕλληνες, ὅλως ἰδιαιτέρως ἀγαπῶμεν Ταύτην καί τήν ἀποκαλοῦμεν Ὑπέρμαχον Στρατηγόν τοῦ Εὐσεβοῦς ἡμῶν Ἔθνους. Καθ' ἁπάσας τάς περιόδους, εὐκόλους καί δυσκόλους, ἡ Θεοτόκος καθιστᾷ πλέον αἰσθητήν τήν παρουσίαν Ταύτης. Καθ' ἑκάστην στιγμήν τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀναφωνοῦμεν· «Παναγία μου, βοήθησέ μας, σῶσέ μας καί φύλαξέ μας, ἐκ παντός κινδύνου, φανεροῦ καί ἀφανοῦς». Καί Αὕτη σπεύδει ἀμέσως νά δώσῃ τήν σωτήριον ἀπάντησιν εἰς τά αἰτήματα ἡμῶν.

Διό, Τέκνα ἡμῶν, ἐν Κυρίῳ, Ἀγαπητά, ἐπιτραπείτω μοι, νά ἀναφωνήσωμεν καί ἡμεῖς μετά τοῦ Ἱεροῦ τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν Ὑμνογράφου· «Ὦ Πανύμνητε Μῆτερ, ἡ Τεκοῦσα τόν πάντων Ἁγίων Ἁγιώτατον Λόγον, δεξαμένη τήν νῦν προσφοράν, ἀπό πάσης ῥῦσαι συμφορᾶς ἅπαντας· καί τῆς μελλούσης λύτρωσαι κολάσεως, τούς Σοί βοῶντας· Ἀλληλούια». Θεοτόκε, ἡ Ἐλπίς, πάντων τῶν Χριστιανῶν, σκέπε, φρούρει, φύλαττε τήν φιλτάτην ἡμῶν Πατρίδα Ὀρθόδοξον Ἑλλάδα καί τόν περιούσιον ταύτης Λαόν, ὅστις καί αὖθις ἀναφωνεῖ μετά τοῦ Ἱεροῦ Ὑμνογράφου· «Τῇ ἐνδόξῳ Κοιμήσει Σου, οὐρανοί ἐπαγάλλονται καί Ἀγγέλων γέγηθε τά στρατεύματα· πᾶσα ἡ γῆ δέ εὐφραίνεται, ᾠδήν Σοι ἐξόδιον, προσφωνοῦσα τῇ Μητρί, τοῦ τῶν ὅλων δεσπόζοντος, Ἀπειρόγαμε, Παναγία, Παρθένε, ἡ τό γένος, τῶν ἀνθρώπων ῥυσαμένη, προγονικῆς ἀποφάσεως».

Διάπυρος πρός Θεόν Εὐχέτης,
διά τῆς Παναχράντου Παναγίας Μητρός ἡμῶν
Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ
+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ὁ Β'

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ἀριθμ. Πρωτ.: 349.-

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 14ῃ Σεπτεμβρίου 2002

ΠΟΙΜΑΝΤΟΡΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κ. Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ ΤΟΥ Β′ ΕΠΙ Τῌ ΕΟΡΤῌ ΤΗΣ ΥΨΩΣΕΩΣ ΤΟΥ ΤΙΜΙΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ

Πρός
τά ἐν Κυρίῳ πνευματικά Αὐτοῦ Τέκνα!

Τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ Ἀγαπητά!

«Σταυρός, ὁ φύλαξ πάσης τῆς οἰκουμένης, Σταυρός, ἡ ὡραιότης τῆς Ἐκκλησίας, Σταυρός πιστῶν τό στήριγμα» (*Ἐξαποστειλάριον Ἑορτῆς*).

Μεγίστη τυγχάνει, δι᾽ ἡμᾶς τούς Ὀρθοδόξους Ἕλληνας Χριστιανούς, ἡ παροῦσα Δεσποτική Ἑορτή τῆς Ὑψώσεως τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, τόσον ἀπό θρησκευτικῆς, ὅσον καί ἀπό Ἐθνικῆς πλευρᾶς.

Ἀληθῶς! Τί ἦτο ὁ Σταυρός προτοῦ ἁπλώσει ἐπ᾽ Αὐτοῦ τάς Τιμίας Χεῖράς Του, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Ἦτο σύμβολον τῆς καταισχύνης. Ἡ παρουσία του προεκάλει ὀργήν καί δικαίαν ἀγανάκτησιν, καθ᾽ ὅτι ἐπί τοῦ Σταυροῦ ἐθανάτωναν ἅπαντας τούς προδότας καί τούς μεγάλους ἐγκληματίας. Ἦτο τό σύμβολον τῆς καταδίκης.

Ἀφ᾽ ἧς στιγμῆς ὅμως ἥπλωσεν ἐπ᾽ αὐτοῦ τάς Παναγίας Χεῖράς Του, ὁ Κύριος ἡμῶν, ὁ Σταυρός ἀπετέλεσεν τό ἱερώτατον Σύμβολον τῆς Θυσίας καί τῆς Νίκης· Θυσίας μέν διότι

ἐπί τοῦ Σταυροῦ προσεφέρθη ἡ μεγαλυτέρα Θυσία ἁπάντων τῶν αἰώνων, ἥτις προκαλεῖ τά ἱερώτερα ῥίγη εἰς τάς καρδίας τῶν πιστῶν, Νίκης δέ διότι ὁ Σταυρός κατῄσχυνε καί κατετρόπωσε τόν γίγαντα τῆς κακίας, τοὐτέστι τόν διάβολον· τόν ἔσυρε δέσμιον ὁ Κύριος ἐπί τοῦ ἅρματος τοῦ Σταυροῦ, ὡς οἱ ἀρχαῖοι πολεμισταί ἔσυρον δεσμίους ἐπί τῶν ἁρμάτων τους τούς ἡττημένους ἀντιπάλους των. Διό καί ὁ Ἀπόστολος Παῦλος, λέγει ἀπευθυνόμενος πρός τόν ἡττημένον Ἅδην τούς λόγους· «Ποῦ σου θάνατε τό κέντρον; Ποῦ σου Ἅδη τό νῖκος» (*Α΄ Κορινθ.* 15, 55). Καί καυχώμενος ἐν συνεχείᾳ Οὗτος, διά τήν μεγίστην νίκην τοῦ Σταυροῦ γράφει εἰς τήν πρός Γαλάτας ἐπιστολήν του· «*Ἐμοί δέ μή γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μή ἐν τῷ Σταυρῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐμοί κόσμος ἐσταύρωται κἀγώ τῷ κόσμῳ*» (*Γαλ.* 6, 14). Ἔκτοτε ὁ Σταυρός ἀπετέλεσε τόν Φύλακα ἁπάσης τῆς οἰκουμένης, τήν ὡραιότητα τῆς Ἐκκλησίας, τό στήριγμα τῶν πιστῶν.

Ἀλλ᾽ ἡ ἑορτή αὕτη τῆς Ὑψώσεως τοῦ Τιμίου Σταυροῦ δι᾽ ἡμᾶς τούς Ὀρθοδόξους Ἕλληνας, ἔχει καί ἐθνικόν χαρακτῆρα, διότι διά τοῦ Σταυροῦ ἐκοσμήθη ἡ δοξασμένη γαλανόλευκος Σημαία ἡμῶν. Εἰς Αὐτόν προσηύχοντο καί Αὐτόν ἠσπάζοντο πρό ἑκάστης μάχης οἱ Ἥρωες τοῦ ᾽21, καί δή οἱ μεγάλοι Ναυμάχοι, Κωνσταντῖνος Κανάρης καί Ἀνδρέας Μιαούλης, οἵτινες καί ἐπί τῶν ἱστῶν τῶν ναυαρχίδων των, εἶχον ἀναγράψει «Σταυροῦ τύπος, ἐχθροῦ νῖκος». Μέ τήν δύναμιν Αὐτοῦ τό Ὀρθόδοξον Ἑλληνικόν Ἔθνος νικᾷ τούς ἐχθρούς του καί μεγαλουργεῖ καί ὁδηγεῖται ἀπό δόξης εἰς δόξαν.

Ταῦτα ἔχοντες ὑπ᾽ ὄψιν, Τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ Ἀγαπητά, ἄς ἐναγκαλισθῶμεν τό ἱερόν Τοῦτο Σύμβολον, τό Ὁποῖον μᾶς συνοδεύει εἰς τήν παροῦσαν ζωήν ἀπό τοῦ λίκνου μέχρι καί του τάφου ἡμῶν. Αὐτό θά πρέπῃ νά ἁγιάζῃ ἁπάσας τάς πράξεις καί ἅπαντα τόν παρόντα βίον ἡμῶν. Αὐτό θά πρέπῃ νά ἁγιάζῃ καί ἅπαντα τόν παρόντα κόσμον, ἵνα ψάλλωμεν καί ἡμεῖς μετά τοῦ Ἱεροῦ τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν Ὑμνογράφου καί Ὑμνῳδοῦ «Σταυρός ὑψοῦται σήμερον καί κόσμος ἁγιάζεται» (*Ἐξαποστειλάριον Ἑορτῆς*).

Ἄς προσκυνήσωμεν μετ᾽ εὐλαβείας καί εὐγνωμοσύνης ἀπείρου τόν Σταυρόν τοῦ Κυρίου, ὅστις ἀποτελεῖ καί τό Ὑ-

ποπόδιον τῶν Παναχράντων Ποδῶν Αὐτοῦ.

Διάπυρος
πρός τόν δι' ἡμᾶς Σταυρωθέντα Κύριον Εὐχέτης

Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ
+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ὁ Β'

Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης
Κ.Κ. Παντελεήμονος Β΄

Λόγος ἐπί τῇ ἀνακηρύξει τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Συμεῶνος ὡς Ἁγίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας

«Διά πράξεως ἀναβάντος εἰς θεωρίαν, κἀντεῦθεν νεύσει Θεοῦ, ὡς φωσφόρου λαμπτῆρος, ἐπί τήν λυχνίαν τεθέντος καί ἐπ᾽ ὄρους ὑψηλοῦ, ὡς λαμπροῦ τῆς ἀληθείας κήρυκος ἀναβεβηκότος καί ταῖς γλυκείαις μαρμαρυγαῖς, δηλαδή, ταῖς αὐτοῦ διδασκαλίαις, οὐ τήν ἰδίαν μόνον ταύτην τήν περιώνυμον Μητρόπολιν, ἀλλ᾽ ἤδη καί τήν οἰκουμένην ἅπασαν, δίκην ἡλίου καταυγάσαντος καί τήν πρός Θεόν καί τόν πλησίον ἀγάπην εἰς ἄκρον, ὡς οὐδείς σχεδόν τῶν ἁπάντων ἐπιδειξαμένου ...»

(Ἐκ τοῦ Συνοδικοῦ τῆς Ὀρθοδοξίας)

Πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία ἔτη παρῆλθον, ἀφ᾽ ὅτου ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Συμεών κατέλιπε τόν κόσμον τοῦτον τόν μάταιον καί ψευδῆ, ἵνα διά τοῦ θανάτου ἀνέλθῃ ἐκεῖ, ἔνθα Θεοῦ παρουσία καί Πνεύματος Ἁγίου εὐωδία, ἔνθα χαρά καί δόξα καί εὐτυχία αἰώνιος, εἰς την ἐν οὐρανοῖς, τοὐτέστιν, θριαμβεύουσαν Ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ.

Καίτοι παρῆλθον ἕξ περίπου αἰῶνες, ἀπό τῆς εἰς Κύριον ἐκδημίας τοῦ Ἁγίου Συμεῶνος, ἐν τούτοις μέσα εἰς τό ρεῦμα τῶν χρόνων καί γενεῶν, ἄφθαρτον καί αἰώνιον, λαμπρόν καί πάμφωτον καί ὑπέρκαλλον παρέμεινε τό ἠθικόν μεγαλεῖον του.

Ὁ Ἅγιος Συμεών ἦτο ἄνθρωπος πεπροικισμένος παρά Θεοῦ ὑπό πλείστων χαρισμάτων, διέθετε δέ ἀνάστημα ἡρωϊ-

κόν καί προσωπικότητα ὑψηλήν, πνευματικήν. Διεκρίνετο διά τήν ἀφοσίωσιν του, εἰς τόν Θεόν καί τήν Ὀρθόδοξον ἡμῶν Ἐκκλησίαν.

Ἀλλ᾽ ἄς ἴδωμεν ἐν συντομίᾳ τήν μεγίστην ταύτην ἐκκλησιαστικήν καί ἐθνικήν φυσιογνωμίαν.

Ὁ Ἅγιος Συμεών ἐγεννήθη καί ἀνετράφη ἐν Κωνσταντινουπόλει, τοῦτο δέ ἀποδεικνύεται ἐκ τοῦ ὅτι, εἰς τούς ὕμνους του, ἀποκαλεῖ τόν Ἅγιον Συμεῶνα τόν Μεταφραστήν, «συμπολίτην του».

Μεγίστη τυγχάνει ἡ ἀγάπη του «πρός τήν Βασιλίδα Πόλιν», τήν Κωνσταντινούπολιν. Ἐξαίρει τήν σημασίαν τοῦ Βυζαντίου, τό ὁποῖον εἶναι δι᾽ αὐτόν, «*ἡ τοῦ Χριστοῦ θεμέλιος πίστεως Πόλις καί τῆς Ὀρθοδοξίας Ἀκρόπολις ... ἐξ ἧς δή, ὡς ἀπό καινοῦ ὑπερῴου τούς τῆς Ἱερωσύνης Ἀρχηγούς εἰς τήν οἰκουμένην ἐξαποστέλλει, Θείους Οἰκονόμους, Χριστός ἐμπιπλῶν τῆς Αὐτοῦ δυνάμεως καί τῆς τοῦ Πνεύματος Χάριτος*».

Διά τόν Ἅγιον Συμεῶνα, ἡ Κωνσταντινούπολις εἶναι ἡ πηγή τῆς ἀληθοῦς πίστεως καί τῆς ὀρθῆς πράξεως, διότι ἀντλεῖ ταύτας ἐξ ἀρχαίας παραδόσεως καί ἀπό τῆς συλλογικῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας, ἤτοι «Συνοδικῶς», οὐχί δέ ἐκ τῆς ἀτομικῆς αὐθεντίας ἑνός μόνον Ἱεράρχου.

«*Ἡ Ἐκκλησία, ἐξαιρέτως Αὕτη, τῆς Κωνσταντινουπόλεως, παρά τάς ἄλλας, τό ἠκριβωμένον ἔχει καί καθαρόν καί ὀρθόν τῆς πίστεως Χριστοῦ καί ἀκίβδηλον καί τό τῶν θείων ἀπαρχῆς παραδόσεων ἀπαράθραυστον, ἐπειδή καί εὐσεβείᾳ συνέστη καί Ποιμένες ἐν ταύτη Ἰσαπόστολοι ὤφθησαν καί τόν κορυφαῖον τε καί πρωτόκλητον ἐν Ἀποστόλοις ἔσχε θεμέλιον*».

Ὁ Ἅγιος Συμεών ἔτρεφε ἰδιαιτέραν εὐλάβειαν πρός τόν Ἅγιον Συμεῶνα τόν Μεταφραστήν, πρός τιμήν τοῦ ὁποίου συνέταξε ποικίλους ὕμνους καί ἐξ αὐτοῦ πιθανῶς ἔλαβε τό ὄνομα «Συμεών».

Κατά τήν νεανικήν του ἡλικίαν ἔτυχεν ἐπιμελημένης ἐκπαιδεύσεως. Ἐσπούδασεν Θεολογίαν καί Φιλολογίαν. «*Ἐκεῖνα σπεύδομεν ἐννοεῖν, ὅσαπερ ἐλάβομεν παρά τῶν Πατέρων καί ἐν αὐτοῖς ἀρκεῖσθαι σπουδάζομεν· οὐ γάρ ἐκείνουςτι ἀζήτητον ὑπολέλειπται· τά πλείω δέ παραιτούμεθα, τόν ὄλισθον δειλιῶντες*».

Παρά ταῦτα δέν στερεῖται φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν· ὅμως αὗται τυγχάνουσι Πατερικῆς προελεύσεως. Περιφρονεῖ *«τήν τῶν ἔξω σοφῶν μωραν περιέργειαν»*· ἡ λογικη των τοῦ φαίνεται ***«σοφιστική ἀλογία»***.

Οὐδέν γνωριζομεν περί τῆς οἰκογενειακῆς του καταστάσεως. Ὁ Ἅγιος Συμεών διετελεσεν μαθητης τῶν Ἁγίων Καλλίστου καί Ἰγνατίου, τῶν Ξανθοπούλων, λαμβανομενης ὑπ᾿ ὄψιν τῆς οἰκειοτητος, μεθ᾿ ἧς γραφει ἐν τῶ «Διαλογω» του, περί τούτων. Ὁ Ἅγιος Κάλλιστος γενομενος Πατριάρχης τό 1397 ἐκοιμήθη ἐν Κυριω μετα τρεῖς μῆνας, ὁπότε ὁ Ἅγιος Συμεών θά εἶχε Γέροντα τον Ἅγιον Ἰγνάτιον, ὅστις ἐπέζησεν 26 ἔτη μετα το θανατον τοῦ ἀδελφοῦ του, Ἁγίου Καλλίστου. Φαίνεται ὅτι παρα τοῦ Ἁγίου Ἰγνατιου ἐκαρη μοναχός εἰς νεαρωτάτην ἡλικιαν. Ἡ πνευματικη του συγγενεια μετά τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου ἐπιβεβαιοῦται ἐκ τῆς ἐπιστολῆς του *«πρός Ἱερομόναχον τινα»*.

Τόν μοναχισμόν, ὁ Ἅγιος Συμεων, τον θεωρεῖ, ὡς ἀνώτερον τρόπον τοῦ ζῆν· συνεταξε δε μαλιστα καί δύο συγγραμματα περί αὐτοῦ. Το ἓν το ἀπευθύνει προς τούς μοναχούς τῆς Μεγιστης Λαυρας, ἐν Ἁγιωνυμω Ὄρει, καί τό ἕτερον πρός τόν Δεσποτην τῆς Θεσσαλονικης, Ἀνδρονικον Παλαιολόγον, ὅπου χαρακτηριζει τον μοναχισμον ὡς τό ***«ἀνώτατον Χριστιανικόν ἰδεῶδες»***.

Ὁ Ἅγιος Συμεών, ὡς ἱερομοναχος, ἐκηρυττε πρός τόν λαόν, κατά τήν Παύλειον φράσιν, *«εὐκαίρως ἀκαίρως»* τόν Θεῖον Λόγον καί εἶχεν ἀποκτησει φημην διακεκριμένου ἐκκλησιαστικοῦ ῥήτορος, ἅμα δε και ἐναρετου ἀνθρώπου.

Ὁ πρῶτος μετά τήν ἅλωσιν Πατριαρχης Κωνσταντινουπόλεως, ἱερός Γεννάδιος, ὁ Σχολαριος, γράφει περί τοῦ Ἁγίου Συμεῶνος τά ἑξῆς: *«Ὁ Θεῖος οὗτος ἀνὴρ πεπαιδευμένος μέν ἐν τοῖς μάλιστα ἦν· ἔγνωμεν γαρ καί ζῶντα καί διδάσκοντα ἠκούσαμεν τῷ λαῷ, πριν εἰς Θεσσαλονίκην πεμφθῆναι ποιμένα· σοφίας δε, οὐ πανυ, μετεχων. φωτισθείς ἐκ Θεοῦ ἔγγιστα τοῦ τῆς σοφίας ἦλθε χαρίσματος· ἦν γάρ οὐ μόνον ἐν λόγοις πεπαιδευμένος, ἀλλα καί ἀρετῇ τῶν τότε προεχόντων ἐν πρώτοις καί δια τοῦτο καλῶς τήν τῶν πλειόνων καί σοφωτέρων ἅμα δέ καί ταῖς ἀρχαῖς συμφωνοτεραν εἵλετό τε αὐτός, καί τοῖς ἐρωτῶσιν ἀποκρίνεται περί τῶν ψυχῶν γνώμην»*.

Οἱ ἐπικεφαλῆς τῆς προαναφερθείσης μικρᾶς ἱερᾶς κοινότητας, τῶν Ξανθοπούλων, μετά τήν χηρείαν τοῦ θρόνου τῆς Θεσσαλονίκης, ἐκ τοῦ ἐπισυμβᾶντος θανάτου τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ταύτης, Γαβριήλ, εἰσηγήθησαν παρά τῷ τότε Οἰκουμενικῷ Πατριάρχῃ καί τῷ Αὐτοκράτορι, ὅπως ἀποσταλῇ ὁ Ἅγιος Συμεών, ὡς Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Οὗτος πεισθείς τά μέγιστα παρ᾽ αὐτῶν, ἐδέχθη νά ὑπηρετήσῃ τήν Ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν τῆς Θεσσαλονίκης, ὡς ποιμήν ταύτης.

Ἡ ἐνθρόνισίς του εἰς τόν Ἀρχιεπισκοπικόν θρόνον τῆς Θεσσαλονίκης, ἐγένετο μεταξύ τοῦ Ἰουνίου τοῦ 1416 καί τοῦ Ἀπριλίου τοῦ 1417, καθ᾽ ὅτι ὁ προκάτοχός του Γαβριήλ ἐποίμανε ταύτην εἰσέτι κατά τόν Μάϊον τοῦ 1416.

Ὁ Ἅγιος Συμεών ἐν τῇ «Ἀπολογίᾳ» του, γραφείσῃ κατά τάς ἀρχάς Ἰουνίου τοῦ 1422, ὁμιλεῖ περί τοῦ ἔργου του, ὡς Ἀρχιεπισκόπου, κατά τήν πρώτην πενταετίαν. Ἐπαινεῖ ἐν ταύτῃ τούς τέσσαρας προκατόχους του, ἤτοι τόν Γαβριήλ (1397-1416), τόν Ἰσίδωρον Γλαβᾶν (1380-1396), τόν Δωρόθεον Βλατῆν (1371-1378) καί τόν Ἅγιον Γρηγόριον τόν Παλαμᾶν (1347-1359), καί περί τοῦ ἑαυτοῦ του, γράφει τά ἑξῆς: «*Ἐν ἐμοί μόνον ἀληθῶς ἠστοχήσατε καί πρός τήν διαδοχήν τῶν τοιούτων οὐχ ἱκανός ἦλθον ἐγώ. Ὅμως εἰ καί ἀσυντελής ὑμῖν πρός τά καλά καί ὠφέλιμα, ἀλλ᾽ οὖν τῶν κατά δύναμιν οὐκ ἠθέλησα, καί Θεῷ φίλον κατά δύναμιν οὐκ ἠμέλησα καί Θεῷ φίλον κατά δύναμιν τῶν θεηγόρων φησί τις. Καί αἰδοῦμαι μέν καί συστέλλομαι ἀναλογιζόμενος τά τῶν πρός ἐμοῦ καί τά ἐμά, ἔχω δέ πάλιν θαῤῥεῖν ἐν Χριστῷ ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν, ὡς οὐκ ἐπεπήδησα τούτῳ τῷ θρόνῳ οὐδ᾽ ἀνθρωπίνῃ τινί περιφορᾷ, ὡς ἔχω γινώσκειν αὐτός καί ὁ ἐν οὐρανῷ πιστός μάρτυς, πρός ταύτην ἦλθον τήν τάξιν. Οὐκ οἶδα δέ, τοῦ Θεοῦ οἰκονομοῦντος, ὡς οἶδεν ἕκαστα, πῶς καί, ἀναδυόμενος διά τό μέγα τῆς τάξεως, πρός τοῦτο ἦλθον τό ἔργον*».

Ὁ Ἅγιος Συμεών, ὡς Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, εἶχεν ἀναλάβει τήν προεδρίαν οὐχί μόνον τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαστηρίου, ἀλλά καί τοῦ πολιτικοῦ τοιούτου, δυνάμει δικαστικῆς μεταῤῥυθμίσεως τοῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Γ´ (1329). Τοῦτο εἶχεν ὡς ἐπακολούθημα τήν δημιουργίαν ἀντιδράσεων καί διενέξεων, ἕνεκα τῆς τιμιότητός του, ἐν

ταῖς δίκαις, ὡς ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ, «*τό ἑαυτῶν ἐνεργῶν, ὡς ἡμῖν ἐδόκει*», ἀψηφῶν τελείως διά τήν γνώμην τῶν ἄλλων. Ἐντεῦθεν ἦτο ἑπόμενον νά ἐκσπάσωσι κατ᾽ αὐτοῦ ἐπιθέσεις τινῶν, αἵτινες εἶχον ὡς ἀποτέλεσμα, ὁ δίκαιος οὗτος ἄνθρωπος νά δοκιμάζῃ θλίψεις καί στενοχωρίας.

Ὁ Ἅγιος Συμεών παρά ταῦτα ὑπῆρξε ταπεινός ἄνθρωπος, ὅστις ἀπροκαλύπτως διεκήρυσσε τήν ἀνικανότητά του διά τό ἀνατεθέν αὐτῷ ἔργον.

Ἡ προσήλωσίς του εἰς τήν Ὀρθόδοξον Πίστιν καί εἰς τάς χριστιανικάς ἀρχάς ἦτο τόσον ἀλύγιστος καί ἡ ἐλευθεροστομία του τόσον παῤῥησιαστική, ὥστε νά ἀποξενώνωσι τούς ἐπιθυμοῦντας λύσεις συμβιβαστικάς. Δέν παύει ἀπό τοῦ νά καταγγέλῃ δημοσίως τήν «*μικροψυχίαν*» καί τήν «*ῥαθυμίαν*» τινῶν. Ὡς ἐπίσης καταδικάζει ἐκείνους, οἵτινες θέλοντες «*ὅπως τραφεῖν κατά τά θρέμματα*» εἶναι ἱκανοί νά προδώσωσι τήν Θεσσαλονίκην, μέ τήν ἐλπίδα νά γίνωσι μεγιστᾶνες, εὐδαίμονες, ἀσκοῦντες ἐξουσίαν ἐπί τῶν ἄλλων, κεκτημένοι ἵππον καί ἱμάτιον».

«*Αἱ περιστάσεις τῶν καιρῶν*», γράφει ὁ ἅγιος Συμεών, «*κατεδαπάνησαν ἡμᾶς*».

Οἱ Θεσσαλονικεῖς ἦσαν διῃρημένοι διά βαθέων διενέξεων «*φθόνος καί μῖσος ἐδέσποζον*» καί «*ἐκ τούτου λοιδορίαι καί σχίσματα, καί ἡ κατ᾽ ἀλλήλων μανία*».

Ἡ ἀντιμετώπισις τῆς θλιβερᾶς ταύτης καταστάσεως, ἐκ μέρους τοῦ Ἁγίου Συμεῶνος, εἶχεν ὡς ἀποτέλεσμα τόν ἐπηρεασμόν τῆς ἀσθενικῆς του κράσεως καί ἡ ἐκ ταύτης προκληθεῖσα ὑπερέντασις ἐκλόνισε σοβαρῶς τήν ὑγιείαν του. Διό εἰς τήν «Ἀπολογίαν» του δηλοῖ, ὅτι ἤγγικεν ὁ θάνατος. «*Πρός ταῖς τρικυμίαις ταύταις καί τό μέγα κλυδώνιον τῆς ἐπισυμβάσης ἡμῖν ἀνηγέρθη νόσου καί σχεδόν εἰς βυθόν κατηκόντισε καί πρός τάς πύλας τοῦ Ἅδου παρ᾽ ὀλίγον ἤγαγε*».

Ὁ Ἅγιος Συμεών ἀποδίδει τήν ἐπιβίωσίν του εἰς «*ἐπίσκεψιν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου ... ἀφάτου τετυχηκότος τῆς παρά τοῦ Μάρτυρος βοηθείας πολλάκις καί φυλακῆς καί ἐν ταῖς ἀσθενείαις τῆς ἐπισκέψεως, ἧς χωρίς, οὐδέ τό ζῆν ἄν καί ἡμῖν ὑπολέλοιπτο*».

«Εἶναι προφανές ὅτι, ἐάν θέλωμεν νά σχηματίσωμεν ὀρθήν εἰκόνα τοῦ Ἀνδρός ἐκείνου, τοῦ στυλοβάτου τῆς ἀντι-

στάσεως ἐν Θεσσαλονίκῃ, οὗτινος ἡ παρουσία ἐνέπνεεν ἅπαντας τούς κατοίκους ταύτης ὡς «δύναμις ζωτική», δέον νά λάβωμεν ὑπ᾿ ὄψιν, ὅτι ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Ἅγιος Συμεών, ἐνήργει κατά τό ἥμισυ τῆς διαμονῆς του ἐν τῇ πόλει, κατά τό πλεῖστον κλινήρης καί παρ᾿ ὀλίγον νά ἀποθάνῃ ἐκ καταθλίψεως. Ἀναφερόμενος δέ, εἰς τήν παράδοσιν τῆς πόλεως εἰς τούς Βενετούς, τό 1423, γράφει: «*Κἀγώ μέν, ὡς ἡμιθανής ἐκείμην ταῖς πολλαῖς συμφοραῖς καί ὀδύναις καταβληθείς, ἀντέλεγον δ᾿ ὅμως κείμενος καί πρός τάς γινομένας πρεσβείας οὐκ ἐβουλόμην*».

Εἰς τοιαύτην κατάστασιν εὑρισκόμενος ἔλαβε τήν τολμηράν ἀπόφασιν, κατά Ἰούνιον τοῦ 1422, νά «*ὑπεξέλθῃ*» τῆς Θεσσαλονίκης, διά νά φθάσῃ διά ξηρᾶς εἰς τό Ἅγιον Ὄρος καί ἐκεῖθεν διά θαλάσσης εἰς τό Βυζάντιον, ἵνα συνηγορήσῃ ὑπέρ τῶν συμφερόντων καί τῆς ἀσφαλείας τῶν Θεσσαλονικέων. Δυστυχῶς ὅμως, δέν ἐπραγματοποιήθη τό ταξίδιόν του εἰς τήν Κωνσταντινούπολιν, διότι καθ᾿ ὅν χρόνον ἐταξίδευε πρός τό Ἅγιον Ὄρος, τά στρατεύματα τοῦ Μουράτ ἐκύκλωσαν τά τείχη τοῦ Βυζαντίου καί ἐπολιόρκουν αὐτό. Πέντε ἤ ἕξ ἡμέρας ἀργότερον, ὅταν εὑρίσκετο ἤδη εἰς τό Ἅγιον Ὄρος, ὁ Ἅγιος Συμεών, οἱ Τοῦρκοι ἤρχισαν ἐπίσης νά πολιορκῶσι καί τήν Θεσσαλονίκην. Τότε ὁ Δεσπότης Ἀνδρόνικος τοῦ ἐμήνυσε δι᾿ ἐπιστολῆς του νά ἐπανέλθῃ εἰς τήν Θεσσαλονίκην, ὡς ἐπίσης καί οἱ Γέροντες τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ὁμοφώνως, τοῦ συνέστησαν τοῦτο.

Διά τόν Ἅγιον Συμεῶνα ἠκολούθησεν ἕν ἔτος καί πλέον, καθ᾿ ἅπασαν τήν διάρκειαν τοῦ ὁποίου, ἡ ἔντασις καί ἡ ἀγωνία του, συνεχῶς ηὐξάνοντο μέχρι τῶν μέσων Σεπτεμβρίου τοῦ 1423, ὅτε ἡ Θεσσαλονίκη παρεδόθη εἰς χεῖρας τῆς Βενετικῆς Δημοκρατίας, δυνάμει γραπτῆς συμφωνίας τοῦ Δεσπότου Ἀνδρονίκου καί τῆς Βενετικῆς Συγκλήτου, ἥτις ἐφρόντισεν ὅπως ἐπικυρωθῇ ἡ συνθήκη αὕτη ὑπό τοῦ Αὐτοκράτορος Μανουήλ τοῦ Β′.

Ἡ θέσις τῶν Θεσσαλονικέων εἶναι, κατά τό ἀνθρώπινον, ἀπελπιστική. Ἡ μόνη ἐλπίς των εἶναι ὁ προστάτης αὐτῶν Ἅγιος Δημήτριος, ὅστις διά τῶν θαυματουργικῶν αὐτοῦ ἐπεμβάσεων κατευθύνει εὐνοϊκῶς τήν φυσικήν πορείαν τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Πλεῖστας ὅσας θαυματουργικάς ἐπεμβάσεις τοῦ Ἁγίου Δημητρίου πρός ὄφελος τῆς Θεσσαλονίκης

καί τῶν Θεσσαλονικέων, διηγεῖται ὁ Ἅγιος Συμεών.

Τέλος, ἡ Θεσσαλονίκη, τῆς ὁποίας ἡ ἀμυντική ἑτοιμότης κατά ξηράν καί θάλασσαν πρός ἀντιμετώπισιν ἐπιθέσεως εἶχε παραμεληθῇ ὑπό τῶν Βενετῶν, ὑπέκυψεν εἰς τήν μεγάλη τουρκικήν ἐξόρμησιν τῆς 29ης Μαρτίου τοῦ 1430. Ἐν τῷ μεταξύ, ὁ Ἅγιος Συμεών, εἶχεν ἐκδημήσει πρός Κύριον, πρό ἡμίσεος ἔτους ἀπό τῆς ἁλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης ὑπό τῶν Τούρκων, ἀφοῦ ὑπέστη τά πάνδεινα, σωματικῶς καί ψυχικῶς, ἐπί μίαν ἑπταετίαν ὁμοῦ μετά τοῦ πληθυσμοῦ.

Ὁ ἅγιος Συμεών ὑπῆρξεν εὐσυγκίνητος καί φιλόστοργος ἄνθρωπος, ἀσθενοῦς ὅμως κράσεως, ἥτις κατέστη ἀσθενεστέρα, ἕνεκα τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς πείνης καί τῆς πολιορκίας, ἅτινα ηὐξάνοντο, προϊόντος τοῦ χρόνου, δι᾽ αὐτόν καί διά τόν λαόν. Ἐκεῖνο ὅμως τό ὁποῖον προὐκάλεσε μεγίστην πικρίαν καί κατάθλιψιν, εἰς τόν ἐκλεκτόν τοῦτον τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπον, εἶναι ἡ ἔχθρα καί ἡ περιφρόνησις ἐκ μέρους τοῦ ποιμνίου του. Ὁ Ἅγιος Συμεών τονίζει μέχρι ποίου σημείου εἶχε γίνει ὁ στόχος τῶν ἐπικρίσεων καί τῶν προσβολῶν· «*κολαφιζόμεθα παρά πάντων ... λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν ... διωκόμενοι ἀνεχόμεθα ἤ καί βιαίως κρατούμεθα ... βλασφημούμενοι παρ᾽ ὧν τά ὑπέρ αὐτῶν ἐνεργοῦμεν ... τοῖς ἐν Θεσσαλονίκῃ σχεδόν ἐγενήθημεν πάντων περίψημα ἕως ἄρτι ...*».

Οἱ ἀγῶνες του ὑπέρ τῆς Ὀρθοδοξίας καί τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας, ἐναντίον τῶν Τούρκων καί τῶν Λατίνων, τοῦ προξένησαν ἀληθινόν μαρτύριον. Ἡ ἀπογοήτευσίς του καί ὁ ἐξευτελισμός τῆς ἀξιοπρεπείας του, ἐκ μέρους μεγάλης μερίδος τοῦ ποιμνίου του, βαθύτατα τόν κατέθλιψαν καί τόν ὡδήγησαν εἰς τόν θάνατον.

Κατά Ἰωάννην τόν Ἀναγνώστην, ὅταν ὁ Ἅγιος Συμεών, ἐκοιμήθη ἐν Κυρίῳ, «*ἐξαίφνης*» κατά τά μέσα Σεπτεμβρίου τοῦ 1429, ὁ θάνατός του ἐθεωρήθη ὑφ᾽ ἁπάντων, συμπεριλαμβανομένων καί τῶν Βενετῶν καί τῶν Ἑβραίων, ὡς δεινή ἀπώλεια καί ὡς ἐκδήλωσις τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ πρός σωφρονισμόν. «*Ἀπώλεσαν*», γράφει ὁ Ἰωάννης, ὁ Ἀναγνώστης, «*τόν καλόν ποιμένα καί κατά τόν πρῶτον ποιμένα, τήν ψυχήν ὑπέρ τοῦ ποιμνίου τιθέντα ... Τούτου τ᾽ ἀνδρός ἐστερήμεθα .. Πάντες γάρ ὥσπερ τινά δύναμιν ζωτικήν ἐν*

ἡμῖν ἐνομίζομεν τοῦτον καί τήν τελευτήν ἐκείνου μηδέν ἄλλο νομίζειν εἴχομεν, ἤ τῆς ἐφ' ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ δικαιοτάτης παιδείας οἷον προοίμιον».

Σημειωτέον, ὅτι, ὁ ἅγιος Συμεών, προειδοποιήθη ὑπό τοῦ Θεοῦ, δι' ἐνυπνίου, περί τοῦ θανάτου του, ὡς ἀναφέρει Ἰωάννης, ὁ Ἀναγνώστης, ἐν τῇ τρίτῃ διηγήσει αὐτοῦ· «*Ἔδοξε ... οἶκόν τινα λαμπρόν εἰσιέναι καί παμμεγέθη. Ἀλλ' ἐνῷ ἐθαύμαζε τοῦτον, φωνή τις προανήγγειλεν αὐτῷ· ὁ μέν οἶκος* οὗτος πίπτει τό τάχος καί ἵνα μή σέ καλύψῃ πεσών, ἔξιθι τούτου ταχέως». Δυστυχῶς δέν γνωρίζομεν εἰσέτι, εἰς ποίαν ἡλικίαν ἐκοιμήθη ὁ Ὅσιος οὗτος ἀνήρ, ὡς ἐπίσης καί τό ποῦ ἐνεταφιάσθη. Ἡ ἄγνοια τοῦ τάφου του συνετέλεσε, πιθανῶς εἰς τήν μή ἐμφάνισιν τιμητικῆς λατρευτικῆς κινήσεως περί τήν μνήμην του. Τόσον κατά τήν διάρκειαν τῆς ἐπιγείου ζωῆς του, ὅσον καί μετά τόν θάνατόν του, ὁ Ἅγιος Συμεών ὑπῆρξε ἀντικείμενον ἀντιῤῥήσεων καί διενέξεων. Ἐντεῦθεν προέκυψε καί τό ἑξῆς περίεργον· ἅπαντες ἀφ' ἑνός μέν, ἀνεγνώριζον τό ὄντως ἔξοχον πνευματικόν ἀνάστημα τοῦ ἀνδρός καί πολλοί ἐφέροντο πρός αὐτόν ὡς πρός ἕνα Ἅγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἀφ' ἑτέρου δέ, οὐδέποτε ἄχρι τῆς σήμερον, κατετάχθη ἐπισήμως μεταξύ τῶν Ἁγίων. Ἐν τούτοις αἱ ἐκφράσεις διά τῶν ὁποίων πλεῖστοι Ἐκκλησιαστικοί Συγγραφεῖς ἐξῆρον τάς ποικίλας ἀρετάς του, τόν ἀναγνωρίζουσιν ὄντως Ἅγιον.

Ὑπό τοῦ Συνοδικοῦ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Θεσσαλονίκης τονίζεται ἡ πρός τόν Θεόν καί τόν πλησίον ἀγάπη του, «*εἰς ἄκρον ὡς οὐδείς τῶν ἁπάντων ἐπιδειξάμενος .... ὡς ἐν χρυσίῳ* μάλιστα ἡ βασιλική εἰκών ὁρᾶται, οὕτω τῇ καθαρότητι *τῆς μακαρίας αὐτοῦ ψυχῆς εἰκών ὁρᾶται τοῦ Θεοῦ τετυπωμένη, διό καί Θεηφόροις Πατράσιν, ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν* Πρωτοτόκων συναγάλλεται τῷ παντατίῳ τῶν τοιούτων *σαλπίγγων Χριστῷ παριστάμενος*».

Ὅθεν, δικαίως, ἡ Διαρκής Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, υἱοθετήσασα, ὁμοφώνως, τήν ἡμετέραν πρότασιν, «*περί τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Συμεῶνος, ὡς Ἁγίου τῆς Μιᾶς, Ἁγίας, Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας*», ἠτήσατο παρά τοῦ Μακαριστοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Κυροῦ Δημητρίου καί τῆς περί Αὐτόν τότε Ἁγίας καί Ἱερᾶς

Συνόδου, τὴν ἔκδοσιν τῆς σχετικῆς Πράξεως ἀνακηρύξεως τοῦ ἐν λόγῳ Ἱεράρχου ὡς Ἁγίου. Ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία, ἤδη ἀπὸ τοῦ ἔτους 1981 ἐξέδωκε καὶ ἀπέστειλεν ἡμῖν τὴν ἐν λόγῳ Πρᾶξιν.

Εἴθε ὁ Ἅγιος Συμεὼν νὰ πρεσβεύῃ εἰς τὸν ἐν Τριάδι Θεὸν ὑπὲρ ἁπάντων ἡμῶν, ἵνα καὶ ἡμεῖς βαδίζοντες ἐπὶ τὰ ἴχνη ἐκείνου δοξάζωμεν διὰ τῆς ἁγίας ἡμῶν ζωῆς, τὴν Μητέρα ἡμῶν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησιαν καὶ τὴν φιλτάτην ἡμῶν Πατρίδα Ἑλλάδα.

Διάπυρος πρὸς Θεὸν Εὐχέτης,
Ο ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ὁ Β'

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
Ἀριθμ. Πρωτ: 283.-

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 26ῃ Ὀκτωβρίου 2002.-

ΠΟΙΜΑΝΤΟΡΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κ. Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ ΤΟΥ Β΄ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ, ΠΡΟΣΤΑΤΟΥ ΚΑΙ ΜΥΡΟΒΛΥΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΜΕΓΑΛΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Πρός
τά ἐν Κυρίῳ πνευματικά Αὐτοῦ Τέκνα!

Τέκνα ἡμῶν ἐν Κυρίῳ Ἀγαπητά!

«*Θαυμαστός ὁ Θεός, ἐν τοῖς Ἁγίοις Αὐτοῦ*» (*Ψαλμ.* 67,36).

Ὄντως ἀναδεικνύεται θαυμαστός ὁ Θεός διά τῶν Ἁγίων Αὐτοῦ, οἵτινες ἔζησαν ἐν τῷ παρόντι κόσμῳ, «*σωφρόνως καί δικαίως καί εὐσεβῶς*» (*Τίτ.* 2, 12), καί οἵτινες ἐπανελάμβανον μετά τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: «*Ἐμοί τό ζῆν Χριστός καί τό ἀποθανεῖν κέρδος*» (*Φιλιπ.* 1, 21).

Καί ὁ ἑορταζόμενος, κατά τήν εὔσημον ταύτην ἡμέραν, Ἔνδοξος, Μεγαλομάρτυς τοῦ Χριστοῦ καί Μυροβλύτης *Ἅγιος Δημήτριος*, ὑπῆρξε θαυμαστός ἐν πᾶσιν καί ἐτίμησε διά τῆς ἁγίας αὐτοῦ ζωῆς, «*τό ὑπέρ πᾶν Ὄνομα*» ἐνώπιον τοῦ Ὁποίου «*κάμπτει πᾶν γόνυ ἐπουρανίων καί ἐπιγείων καί καταχθονίων καί πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογεῖται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός·* Ἀμήν» (*Φιλιπ.* 2, 10-11).

Ὁ Μεγαλομάρτυς *Ἅγιος Δημήτριος* διά δυνάμεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπετέλεσε πλεῖστα ὅσα θαύματα. Χαρακτηριστική τυγχάνει καί ἡ προσπάθεια τοῦ Γάλλου Ἀκαδημαϊκοῦ *Πώλ Λεμέρλ*, ὅστις ἐξέδωκε τά ἀρχαιότερα θαύματα τοῦ *Ἁγίου*

Δημητρίου. Διά τῶν θαυμάτων τῶν Ἁγίων ἀντιλαμβάνεται πᾶς τις ἐξ ἡμῶν, ὅτι ὄντως ὁ Θεός ἀναδεικνύεται Θαυμαστός.

Ὁ *Ἅγιος Δημήτριος* διέσωσε τήν γενέτειράν του ἐκ λιμῶν, λοιμῶν, σεισμῶν, καταποντισμῶν, βαρβαρικῶν ἁλώσεων καί πλείστων ἄλλων κινδύνων, τούς ὁποίους διέτρεξεν ἡ ἱστορική καί ἔνδοξος αὐτοῦ πόλις Θεσσαλονίκη, ἡ Ἁγιοτόκος ἄλλως ἀποκαλουμένη, ἡ ἀποτελοῦσα τόν ὀφθαλμόν τῆς Εὐρώπης καί ἡ ἀληθῶς ἀποκαλουμένη Βυζαντινούπολις.

Ἡμεῖς καυχώμεθα ἐν Κυρίῳ διά τό Ἐνδοξότατον τοῦτο Τέκνον τῆς Θεσσαλονίκης, τουτέστιν τόν Μεγαλομάρτυρα *Ἅγιον Δημήτριον* καί λίαν συντόμως, τῇ βοηθείᾳ τοῦ Παναγάθου Θεοῦ καί τῇ πρεσβείᾳ τῆς Παναγίας Μητρός τοῦ Κυρίου, θά ἀναστηλώσωμεν τήν Χριστιανικήν Καταφυγήν, τήν κειμένην μεταξύ Ἀχειροποιήτου καί Παναγίας τῶν Χαλκέων, ἥτις ἀπετέλει καί τήν ἕδραν τοῦ πνευματικοῦ ὁρμητηρίου τοῦ *Ἁγίου Δημητρίου*, ἐν τῇ ὁποίᾳ πλεῖστοι ὅσοι νέοι καί νεάνιδες διά τῶν κηρυγμάτων τοῦ Ἁγίου εἶχον γνωρίσει «*τόν Ἀρχηγόν καί Τελειωτήν τῆς Πίστεως ἡμῶν, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*» (*Ἑβρ.* 12, 2), καί τήν Μίαν, Ἁγίαν, Καθολικήν καί Ἀποστολικήν Τούτου Ἐκκλησίαν.

Ἀλλά, σήμερον, ἡ Θεσσαλονίκη, ἑορτάζει καί τά ἐλευθέριά της, ἅτινα ὀφείλονται κυρίως εἰς τήν θαυματουργικήν ἐπέμβασιν τοῦ Προστάτου αὐτῆς, Μεγαλομάρτυρος *Ἁγίου Δημητρίου.* Οἱ στρατιῶται, ὥς μοι ὡμολόγησε καί ὁ τότε στρατιωτικός ἱερεύς καί εἶτα Μητροπολίτης Ἐδέσσης καί Πέλλης *κυρός Διονύσιος Παπανικολόπουλος*, ἔβλεπον διά τῶν σωματικῶν αὐτῶν ὀφθαλμῶν τόν Ἅγιον, ἔφιππον, νά περιέρχηται ὑπεράνω τῶν στρατευμάτων καί νά εὐλογῇ ταῦτα, διά νά ἐπιτύχωσι κατά τήν ἡμέραν τῆς ἑορτῆς του, τήν ἀπελευθέρωσιν τῆς πόλεως ἐκ τῶν ὀθωμανικῶν ὀρδῶν.

Διό καί ἡμεῖς ἅπαντες τρέφομεν ἄπειρον εὐγνωμοσύνην πρός τόν Προστάτην ἡμῶν *Ἅγιον Δημήτριον*, διότι ἔσωζε καί σώζει ἡμᾶς καί τήν πόλιν του, τήν καί γενέτειράν του, ἐκ παντός κινδύνου, πνευματικοῦ καί ὑλικοῦ.

Καί ἄς κλείσωμεν τήν παροῦσαν Ποιμαντορικήν Ἐγκύκλιον διά τῆς ἐπικλήσεως τοῦ Ἁγίου ἡμῶν· «*Ἅγιε Ἔνδοξε Μεγαλομάρτυς τοῦ Χριστοῦ Δημήτριε, σκέπε καί φρούρει ἡμᾶς καί διάσωζε τά Τέκνα σου ἐκ παντός ἐπερχομένου*

καί ἐπαπειλοῦντος ταῦτα κινδύνου».

Διάπυρος
πρός τόν Θαυμαστόν
ἐν τοῖς Ἁγίοις Αὐτοῦ Θεόν Εὐχέτης

Ὁ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ

+ Ο ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ὁ Β΄

Ἀντωνίου Παπαδοπούλου
Ὁμοτίμου Καθηγητοῦ Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ

Ὁ Ἅγιος Δημήτριος ἑνωτικός σύνδεσμος Θεσσαλονίκης καί Εὐρώπης

Ὁ ἅγιος Δημήτριος γεννήθηκε καί ἀναγεννήθηκε στή Θεσσαλονίκη μέ τό θεῖο λουτρό τοῦ βαπτίσματος. Γιά τήν εὔκλεια τῆς οἰκογένειάς του μιλοῦν ὅλα τά ἁγιολογικά κείμενα: Μαρτύρια, <Θαύματα>, Λόγοι Ἐγκωμιαστικοί, Ὕμνοι τῆς Ἐκκλησίας, κείμενα τῆς περιόδου τῆς Τουρκοκρατίας καί κείμενα σλαβικά. Κατά τό δέκατο τέταρτο αἰώνα, ἐποχή ἀναβιώσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τῆς ἐπαναχρησιμοποιήσεως τῶν ὀνομάτων Ἕλλην καί Ἑλλάς μέ ἐθνική σημασία, ὁ Νικόλαος Καβάσιλας ἐγκωμιάζει τή Θεσσαλονίκη γιά τήν πνευματική της ἀκτινοβολία, ὅπως κάνουν ἄλλωστε ὅλοι οἱ ἐγκωμιαστές τῆς περιόδου αὐτῆς καί ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ συμπατριώτης του Ἅγιος «συγγεγονώς τῶν Ἑλλήνων» καί «μετασχών τῆς Ἑλληνικῆς σοφίας ἐν μαθήμασι καί λόγοις», ἦταν Ἕλληνας.

Μετά τήν ἀποδοχή τοῦ θείου βαπτίσματος ἐμφανίζεται διδάσκων μέ παρρησία τούς προσερχομένους σ᾽ αὐτόν «πείθων καί διαλεγόμενος κατά τό ἀποστολικόν ἔνταλμα τοῦ μακαρίου Παύλου πρός τόν ἅγιον Τιμόθεον»[1]. Συνελήφθη, ὁμολόγησε τήν πίστη του ἐνώπιον τοῦ ἔκπληκτου Μαξιμιανοῦ Γαλερίου καί τέλος μαρτύρησε γιά τό Χριστό,

---

1. Passio altera, *PG* 116,1173A.

λοχευθείς τήν πλευράν. Οἱ Χριστιανοί παρέλαβαν τό λείψανό του καί εὐλαβῶς τό ἐνταφίασαν.

Στόν τάφο τοῦ Δημητρίου εὐθύς ἀμέσως μετά τό θρίαμβο τοῦ Χριστιανισμοῦ, δηλ. τό πρῶτο τέταρτο τοῦ τετάρτου αἰώνα, ἱδρύθηκε μικρή βασιλική μέ ἕνα κλίτος «εἰς τάς καμάρας τῶν καμίνων» τοῦ δημοσίου λουτροῦ, πού ἦταν κοντά στό στάδιο τῆς πόλεως. Ἀργότερα, τόν πέμπτο αἰώνα, ὁ ἔπαρχος τοῦ Ἰλλυρικοῦ Λεόντιος, πού ἦλθε στή Θεσσαλονίκη καί θεραπεύτηκε ἀπό βαρύτατη νόσο καί ἀπέδωσε τή θεραπεία του στόν Ἅγιο, ἀνήγειρε ναό πρός τιμή τοῦ μάρτυρα (412-13). Ὁ Στυλιανός Πελεκανίδης σέ ἐπίσημο πανηγυρικό λόγο του στό Α.Π.Θ. ὑπογράμμισε ὅτι καί ἡ πρίν ἀπό τόν Λεόντιο ὕπαρξη ναοῦ χρονολογουμένου ἀπό τήν πρώϊμη Κωνσταντίνεια ἐποχή, μαρτυρεῖ περί ὑπάρξεως «λατρείας» ἤδη νωρίτερα ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Λεοντίου. Ἡ προγενέστερη τοῦ Λεοντίου λατρεία τοῦ ἁγίου Δημητρίου στή Θεσσαλονίκη (ἡ ὀρθότερη θεολογική ἔκφραση εἶναι ἡ τιμή τοῦ Ἁγίου κατά τή λατρεία τοῦ Θεοῦ), ἀχρηστεύει τίς ἀπόψεις τοῦ H.Delehaye καί τοῦ F. Barišič, πού ἀμφισβήτησαν τήν ἐκ Θεσσαλονίκης καταγωγή τοῦ μεγαλομάρτυρα Δημητρίου[2].

Ὁ δοξάσας τόν Θεό ἀντιδοξάζεται ἀπό τό Χριστό. Γίνεται λύχνος πού κεῖται ὄχι ὑπό τόν μόδιο, ἀλλά ἐπί τήν λυχνία γιά νά λάμπει καί φωτίζει πρός κάθε κατεύθυνση. Συνδέεται πολύ γρήγορα μέ τήν γενέτειρά του, τή Θεσσαλονίκη, καθιστάμενος κηδεμών καί πολιοῦχος. Σ᾽ αὐτόν ἀναθέτουν οἱ ἁπανταχοῦ Ἕλληνες τά προβλήματά τους, γενόμενος ὑπέρμαχος τῆς «χώρας ἁπάσης». Εἰσέρχεται στή ζωή τῶν Σλάβων ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῶν ἐπιδρομῶν καί μέ τό ἔργο τῶν δύο Ἑλλήνων Θεσσαλονικέων ἰσαποστόλων, Κυρίλλου καί Μεθοδίου, ἑδραιώνεται ἡ τιμή του μεταξύ τῶν Βουλγάρων, Ρώσων, Σέρβων καί ἄλλων λαῶν τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης.

Κατά τήν περίοδο τῶν ἑορτῶν τοῦ ἁγίου Δημητρίου ἐδῶ στή Θεσσαλονίκη, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ «Τιμαρίων»,

---

2. Τίς ἀπόψεις τοῦ H. Delehaye καί F. Barišič, βλέπε στή μελέτη Ἀντ. Παπαδοπούλου, «*Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἰς τήν Ἑλληνικήν καί Βουλγαρικήν παράδοσιν*», Θεσσαλονίκη 1971, σ. 15.

συνέρρεαν ἔμποροι ἀπό πολλά σημεῖα ὄχι μόνο τῆς αὐτοκρατορίας ἀλλά καί ἀπό ἄλλες χῶρες, ὥστε ἡ ἑορτή τοῦ Ἁγίου προσελάμβανε χαρακτήρα οἰκουμενικό. Ἐκφράζοντας τό θαυμασμό του ὁ Τιμαρίων γιά τή μεγάλη συγκέντρωση τοῦ πλήθους φαίνεται ν᾽ ἀναφωνεῖ περιχαρής: «*Τοσοῦτον αὐτῷ τῆς δόξης κατά τήν Εὐρώπην περίεστιν*»[3]. Μεταγενέστεροι τοῦ Τιμαρίωνος ἐγκωμιαστές καί ἰδίως τοῦ δεκάτου τετάρτου αἰώνα, μιλοῦν γιά φήμη τοῦ Ἁγίου ξακουστή ὄχι μόνο στήν Εὐρώπη, ἀλλά καί στήν Αἴγυπτο, τή Λιβύη, τήν Ἀραβία, τόν Καύκασο ὡς τίς ἐκβολές τῆς Τυναΐδος. Ὁ Ἀρμενόπουλος, ἐνθουσιασμένος προφανῶς ἀπό τή λαμπρότητα τῶν ἑορτῶν, λέει ὅτι αὐτές (οἱ ἑορτές) ξεσήκωναν ὅλη τήν οἰκουμένη. «*Καί πολλῷ γε μᾶλλον τήν ξύμπασαν συνελῶν, ἡ τῆς οἰκουμένης τῇ μετά θαύματος φήμῃ τά πέρατα δίεισι καί ἡ τήν ἐγκόσμιαν τάξιν τῷ εὖ αὐτῆς διά πάντων ἡρμοσμένῳ μιμεῖται*»[4].

Ἡ διάδοση καί ἑδραίωση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου στήν Εὐρώπη, κυρίως στήν Ἀνατολική, ἀλλά καί τή Δυτική, συνδυάζεται μέ ἀνέγερση ναῶν καί μονῶν, φιλοτέχνηση εἰκόνων, ἔκδοση νομισμάτων καί σφραγίδων πού φέρουν τή μορφή καί τό ὄνομα τοῦ Ἁγίου. Μεταφράζονται Βίοι Ἁγίων καί φυσικά τοῦ μεγαλομάρτυρα, δημιουργοῦνται φιλολογικά κείμενα, ὁρισμένα τῶν ὁποίων συντελοῦν στή μορφωτική ἀφύπνιση τῶν Βουλγάρων. Ἀναπτύσσεται ἡ Θεολογία στή Θεσσαλονίκη μέ ἐπίκεντρο τόν ἅγιο Δημήτριο, πού βρίσκει μιμητές τούς Σλάβους. Στή Θεσσαλονίκη κατά τό δέκατο τέταρτο αἰώνα ἀνθοῦν τά γράμματα καί οἱ τέχνες. Ὅσοι ἐπισκέπτονται τήν πόλη κατά τίς ἑορτές τοῦ Ἁγίου, ὠφελοῦνται πνευματικῶς.

Ἡ τιμή τοῦ ἁγίου Δημητρίου διά τῆς ἐπεξεργασίας τῶν «Θαυμάτων» γίνεται γνωστή στή Δύση ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἀναστασίου Βιβλιοθηκαρίου γίνεται ἀκόμη πιό γνωστή στά χρόνια τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου καί στήν ἐποχή ἀντιπαραθέσεως τῆς Ὀρθοδοξίας μέ τόν σχολαστικισμό,

---

3. A. Ellisssen, *Analekten der mittel und neugriehischen Literatur*, Leipzig 1860, Τόμος 4, σ. 46.

4. «*Λόγος ἀνέκδοτος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου*», Ἐπιστ. Ἐπετ. Βυζ. Σπουδῶν 21 (1951) 159, ἔκδοση Δημ. Γκίνη.

ὁπότε προβάλλεται ὁ ὀρθόδοξος μοναχισμός καί μυστικισμός. Περί ὅλων αὐτῶν τῶν μορφῶν καί ἐπιδράσεων ὁ λόγος εὐθύς ἀμέσως.

Α΄. Σπανίως Ἅγιος συνέδεσε τή μνήμη του τόσο πολύ μέ τίς περιπέτειες καί ἀγωνίες τῆς πατρίδας του, ὅσο ὁ ἅγιος Δημήτριος. Στίς ἀλλεπάλληλες ἐπιθέσεις τῶν Ἀβαροσλάβων καί Σαρακηνῶν ὁ ἅγιος Δημήτριος πρωταγωνιστεῖ καί προστατεύει τήν πόλη του. Οἱ Θεσσαλονικεῖς καταφεύγοντας στό «Θεοπάροχον» μνῆμα του, τόν περικαλλή ναό του, ἀναφωνοῦν «Ὁ Θεός τοῦ ἁγίου Δημητρίου βοήθει ἡμῖν». Καί ὁ Θεός τοῦ ἁγίου Δημητρίου διατηρεῖ κατά καιρούς τήν πόλη «ἀτάραχον» καί «ἄτρωτον». Οἱ Θεσσαλονικεῖς δέχονται τή σωτηρία «Θεόθεν». Ἄλλοτε πάλι ὁ Ἅγιος ἀπαλάσσει τήν πόλη ἀπό λιμούς καί ἀσθένειες διατηρώντας αὐτήν «ἐν εὐταξίᾳ».

Σέ μεταγενέστερα κείμενα ὁ ἅγιος Δημήτριος ἐμφανίζεται νά θρηνεῖ ὅταν ἡ πόλη πέφτει στά χέρια τῶν Ἀγαρηνῶν. Ἀποκαλεῖ τή Θεσσαλονίκη πόλη του. «Ἑάλω μοι ἡ πόλις» λέγει θλιμμένος στόν ἅγιο Ἀχίλλειο, «ἑάλω μοι παραδοθεῖσα εἰς ἀφανισμόν. Βεβήλωταί μοι ὁ ναός κατεπατήθη τά ἱερά ποσί βεβήλοις»[5].

Ὁ ἅγιος Δημήτριος ἀποβαίνει γιά τούς Θεσσαλονικεῖς «ἀκριβής φρουρός», «φύλαξ ἄϋπνος», «τεῖχος ἄσειστον κατά βαρβάρων, φιλόπολις καί κηδεμών, πολιοῦχος καί προϊστάμενος». Ἡ Θεσσαλονίκη ἀναδεικνύεται μέ τή βοήθεια τοῦ Θεοῦ καί τίς πρεσβεῖες τοῦ μεγαλομάρτυρος, «Θεοφύλακτος», «Θεοφρούρητος» «Θεόσωστος».

Ὁ ἅγιος Δημήτριος ἀποβαίνει ὄχι μόνο γιά τούς συμπατριῶτες του «σῖτος τῶν πεινώντων», «ἰατρός τῶν ἀσθενῶν», «μεσίτης», ἀλλά καί γιά ὅλους ὅσοι προσέτρεχαν σ᾽ αὐτόν. Ὁ Ἅγιος προϊόντος τοῦ χρόνου καθίσταται γνωστός τιμώμενος ἀπό χριστιανούς τῆς Μακεδονίας καί Θεσσαλίας. Ἡ τιμή του ἁπλώνεται γρήγορα στή Θράκη, Ἀνδριανούπολη, Βασιλεύουσα, Καππαδοκία καί ἀλλοῦ. Αὐτοκράτορες, ὅπως ὁ Ἰουστινιανός καί ὁ Μαυρίκιος, μεριμνώντας γιά τήν ἀσφά-

---

5. Βιβλίο «Θαυμάτων» Γ', PG 116,1389C. Ἐπίσης Ἰωάννου Σταυρακίου, «*Λόγος εἰς τά θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*», ἐκδ. Ἰωακείμ Ἰβηρίτου, *Μακεδονικά* 1 (1940) 367.

λεια τοῦ κράτους ἐπιδιώκουν νά λάβουν μέρος τῶν τιμίων λειψάνων τοῦ μάρτυρα. Ἄλλοι ἀποδίδουν τίς νίκες τους κατά τῶν ἐχθρῶν στόν Ἅγιο, ὅπως ὁ Ἰουστινιανός Β', ἐνῶ ἐπί Μανουήλ Κομνηνοῦ τό 1149 μεταφέρεται ἡ εἰκόνα του στήν Κων/πολη, στή μονή τοῦ Παντοκράτορος. Ὁ Ἰσαάκιος Ἄγγελος Β' ἐξάλλου ἀφιερώνει ἐπίγραμμα στόν ἅγιο Δημήτριο μετά τήν ἀνεύρεση τῆς εἰκόνας του.

Ἀπό τά χρόνια τῆς Φραγκοκρατίας καί περαιτέρω, ἐποχή κατά τήν ὁποία δημιουργοῦνται νέες τάσεις πού συντελοῦν στή δημιουργία τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, ὁ ἅγιος Δημήτριος κυριαρχεῖ καί πάλι, ἀφοῦ ἕλκει τήν καταγωγή του ἀπό Ἕλληνες καί Μακεδόνες, τῶν ὁποίων ὀνομαστοί βασιλεῖς ἦταν ὁ Φίλιππος καί ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος. Ὁ μεγαλομάρτυς Δημήτριος εἶναι πλέον γνωστός σ' ὁλόκληρη τήν αὐτοκρατορία μέ τό οὐσιαστικοποιημένο ἐπίθετο ὁ «ἀθλοφόρος». Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας μιλάει γιά νίκες μέ τίς ὁποῖες ὁ ἅγιος Δημήτριος κόσμησε τήν Ἑλλάδα καί ἀπέβη βοηθός ὅλων τῶν Ἑλλήνων. Σέ παλιότερα ἁγιολογικά κείμενα γίνεται λόγος γιά νίκες τῶν Ρωμαίων καί τῆς Ρωμαΐδος μέ τή βοήθεια τοῦ ἁγίου Δημητρίου, ἐνῶ τώρα γιά νίκες τῆς Ἑλλάδος καί τῶν Ἑλλήνων. Ὁ Δημήτριος Χρυσολωρᾶς θεωρεῖ τόν ἅγιο Δημήτριο προστάτη τοῦ γένους, ἐνῶ ἄλλοι ἐγκωμιαστές, τῆς χώρας ἁπάσης.

Ἦταν φυσικῶς ἑπόμενο κατά τά σκληρά χρόνια τῆς τουρκοκρατίας οἱ χειμαζόμενοι Ἕλληνες νά ἔστρεφαν τά βλέμματά τους πρός τούς Ἁγίους καί ἰδιαιτέρως στόν παράκλητο ἅγιο Δημήτριο, ἐνῶ κατά τήν ἐθνεγερσία τοῦ 1821 τό ὄνομα τοῦ μεγαλομάρτυρα ἦταν στό στόμα ὅλων καί ἡ μορφή του σέ λάβαρο.

Στά βιβλία τῶν «Θαυμάτων» πού περιγράφουν τίς ἐπιδρομές τῶν Ἀβαροσλάβων, ὁ ἅγιος Δημήτριος ἐπεμβαίνει καί σώζει, ὅπως εἴδαμε, τήν πατρίδα του. Ἡ συνείδηση αὐτή τῶν Θεσσαλονικέων καθίσταται καί πεποίθηση τῶν Σλάβων. Οἱ πόλεμοι κατά τῶν Ἑλλήνων καί ἡ ἐπέμβαση τοῦ ἁγίου Δημητρίου ὑπέρ τῆς πατρίδος του προσλαμβάνουν θρησκευτικό χαρακτήρα. Οἱ Σλάβοι κατέστρεφαν ναούς καί ἐπέφεραν διώξεις. Ὡστόσο ἡ πεποίθηση τῶν Χριστιανῶν ὅτι διά τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Ἁγίου ἐσώζοντο, προϊόντος τοῦ χρόνου, ἀπέβαινε καί πίστη ἀρχικῶς μεμονωμένων περιπτώ-

σεων Σλάβων. Ἐξάλλου ὅσοι ἀπό τούς Χριστιανούς εἶχαν αἰχμαλωτισθεῖ καί μεταφέρθηκαν στήν Πανονία, Δαλματία, ὅλοι αὐτοί διέδιδαν τή χριστιανική πίστη καί τήν πεποίθησή τους ὅτι προστατεύονται ἀπό τόν ἅγιο Δημήτριο. Ἀπό τίς περιοχές αὐτές, Πανονία καί Δαλματία, ὁ Χριστιανισμός μεταδόθηκε στούς Μαγυάρους.

Ὁ ἅγιος Δημήτριος καθίσταται ἑνωτικός σύνδεσμος μέ ἕνα μεγάλο τμῆμα τῆς Εὐρώπης, τούς Σλάβους, διά τῆς διαδόσεως τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπό τούς δύο Ἕλληνες Θεσσαλονικεῖς ἀδελφούς Κύριλλο καί Μεθόδιο, οἱ ὁποῖοι τιμοῦσαν ἰδιαιτέρως τόν συμπατριώτη τους Ἅγιο. Ἀπό τό βίο τοῦ Μεθοδίου πληροφορούμαστε ὅτι ὅταν ὁ ἅγιος Μεθόδιος συμπλήρωσε τό ἔργο τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς «ἀπέδωκεν εἰς τόν Θεόν τήν κατ᾽ ἀξίαν δόξαν καί τιμήν, διότι ἐχάρισε αὐτῷ τήν χάριν καί τήν δύναμιν τούτου». Ἐπίσης «μετά τοῦ κλήρου αὐτοῦ ἐτέλεσε τήν Θείαν λειτουργίαν πανηγυρίσας τήν μνήμην τοῦ ἁγίου Δημητρίου»[6].

Ἡ διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου στή γειτονική Βουλγαρία ἔγινε κυρίως ἀπό τούς μαθητές τῶν δύο ἁγίων Ἰσαποστόλων καί ἰδιαιτέρως ἀπό τόν Κλήμεντα Ἀχρίδος. Ἡ διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου συνεχίστηκε ἐπί Συμεών, Σαμουήλ, ἐνῶ ὁ γιός του Γαβριήλ-Ραδομίρος, φονεύεται ἀπό τόν ἅγιο Δημήτριο λόγω τῆς κακῆς του συμπεριφορᾶς. Ὁ Σταυράκιος ἀποκαλεῖ τόν Ραδομίρο «ἄνδρα θηριώδη», «μανιακόν», «φόνιον», ἐνῶ ὁ Κων/ντῖνος Ἀρμενόπουλος «γέννημα θηρός ἀτίθασον». Οἱ Βούλγαροι συνδέονται ἀκόμη περισσότερο μέ τόν μεγαλομάρτυρα κατά τήν ἐξέγερσή τους ἐναντίον τῶν Ἑλλήνων, μετά τήν πτώση τῆς Θεσσαλονίκης στούς Νορμανδούς (1185). Τότε οἱ Θεσσαλονικεῖς διέδιδαν ὅτι ὁ Ἅγιος καί ἡ Παναγία ἐγκατέλειψαν τή Θεσσαλονίκη λόγω τῶν ἀνομιῶν τους καί οἱ Βούλγαροι ὀρθόδοξοι ὄντες, βρῆκαν τήν εὐκαιρία νά καλλιεργήσουν τήν ἰδέα ὅτι ὁ ἅγιος προσέτρεξε πρός βοήθειά τους. Ἀπό τήν ἐποχή αὐτή, τῆς δημιουργίας τοῦ Β΄ Κράτους τῶν Βουλγάρων, ὁ ἅγιος Δημήτριος συνδέεται ἀκόμη περισσότερο μέ τόν βουλγαρικό λαό, γεγονός πού συνεχίζεται καί

---

6. P.A., Lavrou, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pismennosti*, Leningrad 1930, Βίος Μεθοδίου XV, σ. 77.

κατά τά σκληρά χρόνια τῆς τουρκοκρατίας[7].

Ἀπό τήν Ἀχρίδα ἡ τιμή τοῦ ἁγίου Δημητρίου μεταδίδεται στό Κίεβο ἐπί τῆς ἐποχῆς τοῦ Συμεών (893-937). Ὁ ἅγιος καθίσταται ὁ δημοφιλέστερος Ἅγιος τοῦ Κιέβου κατά τήν ἐποχή τοῦ Βόριδος καί τοῦ Γκλέμπ, παιδιά τοῦ Βλαδιμήρου. Τό 1015 οἱ δύο αὐτοί πρίγκιπες μαρτύρησαν γιά τήν πατρίδα τους. Ὁ χρονογράφος παραλληλίζει τούς δύο πρίγκηπες μέ τόν ἅγιο Δημήτριο. Ἡ πόλη Vyshgorrod κοντά στό Κίεβο, ὅπου ὁ τάφος τοῦ Βόριδος καί τοῦ Γκέλμπ, ὀνομάζεται ἀπό τούς χρονογράφους «*μία δεύτερη Θεσσαλονίκη*». Σύμφωνα μέ γνώμη Ρώσων χρονογράφων, κατά τήν περίοδο τῆς Βασιλείας τοῦ Λέοντος ΣΤ' τό 907, ὁ Ρῶσος Πρίγκιπας Ὀλέγ ἐπετέθη κατά τῆς Κων/πόλεως, ἰσχυριζόμενος ὅτι ἔχει συνεργό του τόν ἅγιο Δημήτριο. Ἡ παρατήρηση ὅμως ὅτι ὁ θρύλος αὐτός πρέπει νά εἶναι μᾶλλον μεταγενέστερος μέ βρίσκει σύμφωνο. Ὁ θρύλος πρέπει νά προέρχεται ἀπό τήν Κιεβική Ρωσία[8].

Εὐρεία διάδοση λαμβάνει ἡ τιμή τοῦ ἁγίου Δημητρίου καί στή Σερβία, ὅπου κατά τούς χρόνους τῆς δυναστείας τῶν Δουσάν ἡ βασιλική ἐξουσία παρουσιάζεται ἰσχυρή καί σέ ἐπίπεδο ὑψηλό. Παρατηρεῖται ἡ ἴδια ἅμιλλα μέ τή βυζαντινή αὐτοκρατορία, ὅπως ἔκαναν οἱ Βούλγαροι. Καί οἱ Σέρβοι θέλουν κατά τήν περίοδο αὐτή τόν ἅγιο Δημήτριο προστάτη τους.

Ἀπό τόν ἕκτο ὥς τό δέκατο πέμπτο αἰώνα συντελεῖται ἡ εὐρεία διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου στή Βουλγαρία, τή Ρωσία, τή Σερβία, ἀκόμη καί στή Ρουμανία. Τά βασικότερα κέντρα ὅπου τιμᾶται ὁ Ἅγιος, ἐκτός τῆς Θεσσαλονίκης, εἶναι τό Σίρμιο, ἡ Ἀχρίδα, τό Βλαδίμηρο, τό Τύρνοβο. Εἶναι μάλιστα ἡ ἐπίδραση τῆς πίστεως τῶν Θεσσαλονικέων τόσο μεγάλη, ὥστε ὄχι μόνο οἱ νέοι Χριστιανοί νά καλοῦν τόν ἅγιο Δημήτριο προστάτη τους, ἀλλά καί μία πόλη στή Ρωσία νά ὀνομάζεται «*δεύτερη Θεσσαλονίκη*».

Β'. Ἄς ἔρθουμε τώρα νά δοῦμε ποιούς τομεῖς κυρίως

---

7. Βλ. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σσ. 70-80, 145 κ.ἑξ.

8. Dimitri Obolensky, «*The cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the history of Byzantine-Slav relasions*» στό Balkan Studies, Vol. 15, Thessaloniki 1974, σσ. 1517.

ἐπηρέασε πολιτιστικῶς ἡ Χριστιανική Θεσσαλονίκη διά τοῦ ἁγίου Δημητρίου.

Ὁ Στυλ. Πελεκανίδης δέ μίλησε μόνο γιά τήν ὕπαρξη ναοῦ ἀπό τήν πρώϊμη Κωνσταντίνεια ἐποχή, ἀλλά καί γιά ἀνεύρεση εἰκόνων τοῦ μάρτυρα ὡς δεουμένου. Ὁ Λεόντιος πού ἀνήγειρε τόν πρῶτο ναό (412-413) στή Θεσσαλονίκη, μετέφερε τήν τιμή του στό Σίρμιο, ὅπου ἐκεῖ ἐπί αἰῶνες τιμᾶται ὁ ἅγιος Δημήτριος. Στό Σίρμιο ἀπό τόν 10 αἰώνα ὑπάρχει καί μονή στό ὄνομα τοῦ μάρτυρα. Ὁ ναός τῆς Θεσσαλονίκης πού καταστράφηκε τό 635, ἀνηγέρθηκε ἐντός τοῦ ἑβδόμου αἰώνα.

Ἡ διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου μεταξύ τῶν Σλάβων συνδέεται μέ τήν ἀνέγερση ναῶν, μονῶν καί τή φιλοτέχνηση εἰκόνων. Οἱ ἁγιογραφίες τοῦ ἁγίου Δημητρίου καί τά σωζόμενα ἀνάγλυφα αὐτοῦ ἀπό τόν ἑνδέκατο κυρίως αἰώνα, καταδεικνύουν τή μεγάλη ἐπίδραση. Σέ πολλά μέρη τῆς Βουλγαρίας ἔχουν ἀναγερθεῖ ἱεροί ναοί καί μοναστήρια πρός τιμή τοῦ μάρτυρα. Μερικά μάλιστα ἀπό τά ἀρχαιότερα μοναστήρια στή Βουλγαρία εἶναι κτίσματα τοῦ ἐνάτου αἰώνα, δηλ. τῆς ἐποχῆς τοῦ Βόριδος. Ἡ ἔναρξη τῆς ἐξεγέρσεως τῶν Βουλγάρων μετά τήν πτώση τῆς Θεσσαλονίκης στούς Νορμανδούς (1185) καί ἡ δημιουργία τοῦ Β′ Κράτους τῶν Βουλγάρων, ἄρχισε μέ σύντομη ἀνέγερση ναοῦ στό Τύρνοβο. Γιά τό πλῆθος ἀνεγέρσεως ναῶν καί μονῶν στή Βουλγαρία ἀπό τῆς ἱδρύσεως τοῦ Βουλγαρικοῦ κράτους ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νά ἔχει ὑπόψη του τή σύντομη εἰσήγηση τοῦ τότε Ἐπισκόπου Κρουπνικίου καί μετέπειτα μητροπολίτου Ν. Ὑόρκης Γελασίου, πού ἀνέπτυξε σέ συνέδριο τῆς Θεσσαλονίκης τό 1980 μέ θέμα: *Ὁ ἅγιος Δημήτριος καί τό μοναχικόν ἰδεῶδες, Θεσσαλονίκη 1982, σσ. 13-19.*

Μεγάλη ἐπίδραση ἄσκησε τό Ἅγιο Ὄρος στά μοναστήρια τῆς Βαλκανικῆς. Στή Βουλγαρία ὑπάρχει ἕνα ἁγιορείτικο ἀποτύπωμα (ἀχνάρι) ἀπό τό 1810, στό ὁποῖο εἰκονίζεται ὁ ἅγιος Δημήτριος στήν παραδοσιακή του μορφή νά διαπερνάει μέ τό δόρυ του τόν Καλογιάννη. Ὁ θρύλος ἀναφέρει ὅτι ὁ Καλογιάννης ἦταν ἐγκαταλελειμμένο παιδί τῆς Βουλγαρίας πού τό συμμάζεψαν οἱ κάτοικοι τῆς Θεσσαλονίκης.

Μεγαλώνοντας, ὅμως, ἄρχισε νά διαπράττει ληστεῖες γι'

αὐτό τόν τιμώρησε ὁ ἅγιος Δημήτριος. Τό ἀχνάρι αὐτό βρήκαμε στή μονή τῆς Ρίλας, ἀντίγραφο τοῦ ὁποίου ὑπάρχει στό γραφεῖο μου.

Στενότερος καθίσταται ὁ σύνδεσμος τοῦ ἁγίου Δημητρίου μέ τό ρωσικό λαό, κυρίως μετά τόν ἑνδέκατο αἰώνα. Στήν προμογγολική περίοδο τῆς Ρωσικῆς ἱστορίας, ὁ Ἱεροσλάβος, πρίγκιπας τοῦ Κιέβου (1054-1078), ἐπέβαλε τό ὄνομα Δημήτριος στά μέλη τῆς δυναστείας του. Ὁ ἴδιος πρίγκιπας ἔκτισε τό ἀρχαιότερο μοναστήρι στό ὄνομα τοῦ ἁγίου Δημητρίου τό 1054. Νέα περίοδος ἐγκαινιάζεται ἀπό τόν Vsevolod Γ'. Αὐτός ἦταν ἀκόμα παιδί ὅταν εἶχε ἐπισκεφθεῖ τήν Κων/πολη. Ἄν ἐπισκέφθηκε καί τή Θεσσαλονίκη, δέν τό γνωρίζουμε. Ὡς πρίγκιπας (1176-1212) ἀνήγειρε καθεδρικό ναό στό ὄνομα τοῦ ἁγίου Δημητρίου στήν πόλη Βλαδιμήρ[9].

Οἱ Σλάβοι τελώντας ὑπό τήν ἐκπολιτιστική ἐπιρροή τῆς ἑλληνικῆς αὐτοκρατορίας, δέχτηκαν καί τήν ἐπίδραση τῆς βυζαντινῆς τέχνης.

Οἱ Βούλγαροι ἀπό τήν ἐποχή τῆς δημιουργίας τοῦ Β' Βουλγαρικοῦ κράτους καί ἰδιαιτέρως ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἰβάν Ἀσέν Α' καί τῶν διαδόχων του, ὑπέστησαν τήν ἀποκλειστική ἐπίδραση τοῦ Βυζαντίου κόβοντας νομίσματα καί κατασκευάζοντας σφραγίδες. Τήν ἐπίδραση αὐτή τή βλέπουμε στήν ἀπεικόνιση τοῦ προσώπου τοῦ Τσάρου, στήν ἐνδυμασία καί στίς ἐπιγραφές. Οἱ Βούλγαροι Τσάροι φέρουν τά ἴδια διακριτικά πού φέρουν οἱ Βυζαντινοί, δηλ. τό σταυρό, λάβαρο, σφαίρα κ.ἄ. Ἐπιδιώκοντας νά κρατήσουν τόν ἅγιο Δημήτριο προστάτη τους, μιμήθηκαν καί ἀντέγραψαν καί μέ τόν τρόπο αὐτό τούς Ἕλληνες. Ἐξέδιδαν σφραγίδες καί ἔκοπταν νομίσματα πού ἔφεραν τή μορφή τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Νομίσματα ἔφεραν ἀπό τή μία πλευρά τόν Χριστό Παντοκράτορα καί τήν ἐπιγραφή «Βασιλεύς τῆς Δόξης», ἐνῶ ἀπ' τήν ἄλλη τόν ἅγιο Δημήτριο θέτοντα στέμμα ἐπί τῆς κεφαλῆς τοῦ Ἀσέν Β' (1218-1241) καί ἐγχειρίζοντα σύμβολο νίκης. Κατά τήν περίοδο τοῦ Δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου ὅλοι οἱ διάδοχοι τοῦ Θεοδώρου Ἀγγέλου Δούκα στά νομίσματα πού ἔκοπταν ἔθεταν τή μορφή τοῦ ἁγίου Δημητρίου

9. D. Obolensky, *ὅ.π.*, σ. 16.

πού προστάτευε τούς Δεσπότες τοῦ κράτους τῆς Θεσσαλονίκης. Τά ἀνακαλυφθέντα κατά τούς νεότερους χρόνους νομίσματα τοῦ κράτους τῆς Θεσσαλονίκης μαρτυροῦν γιά τήν ἐπίδραση τῆς νομισματικῆς τέχνης ἐπί τῶν Βουλγάρων.

Ἐπιδράσεις μέ σφραγίδες ἔχουμε καί ἐπί τοῦ Ἱεροσλάβου Πρίγκιπα τοῦ Κιέβου (1054-1078). Οἱ ἐπιδράσεις εἶναι ἐμφανεῖς ἀφοῦ οἱ ἐπιγραφές εἶναι ἑλληνικές πάνω ἀπό τή μορφή τοῦ ἁγίου Δημητρίου[10].

Ὁ Γρηγορᾶς ἔχοντας προφανῶς ὑπόψη του τήν πολιτιστική ἐπίδραση τῶν Ἑλλήνων καί διά τῆς διαδόσεως τῆς τιμῆς τοῦ μεγαλομάρτυρα, ὄχι μόνο στήν Εὐρώπη, ἀλλά καί σέ ἄλλες περιοχές τῆς γῆς, τονίζει ὅτι παντοῦ στίς χῶρες τῆς Εὐρώπης καί ἀλλαχοῦ βρίσκουν οἱ Χριστιανοί «εἰκόνες καί ναούς τοῦ μάρτυρος ὡς ὑπομνήματα ζήλου»[11].

Περαιτέρω ἐπιδράσεις τοῦ Βυζαντίου στούς Σλάβους φαίνονται καί ἀπό τίς μεταφράσεις τοῦ Βίου τοῦ Ἁγίου καί τῶν «θαυμάτων» του. Ὡς ἀρχαιότερη μετάφραση στή σλαβική θεωροῦνταν παλαιότερα ἡ μετάφραση τοῦ πρίγκιπα Βλαδιμήρου τό 1261. Αὐτή μνημονεύει ὁ D. Filaret. Ἄλλος ὅμως ἐρευνητής ὁ V. Cačanovsij θεωρεῖ ὡς ἀρχαιότερο καί πληρέστερο κείμενο τή μετάφραση τοῦ Πατριάρχου Εὐθυμίου πού βρίσκεται στή μονή τῆς Ρίλας, στόν κώδικα Βλαδισλάβου τοῦ Γραμματικοῦ, τό ἔτος 1479, ἀριθ. 61. Ὁ κώδικας ἀποτελεῖται ἀπό 735 μεγάλα φύλλα καί περιέχει γενικῶς 111 ἔργα-βίους ἁγίων, λόγους διδακτικούς κ.ἄ. Ἡ μετάφραση τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τά θαύματα καί μεταγενέστερα θαύματα τοῦ Ἁγίου πού ἀφοροῦν τό θάνατό τοῦ Ραδομίρη καί Καλογιάννη, ὑπάρχουν στή μετάφραση τοῦ πατριάρχου Εὐθυμίου.

Γύρω στά 1335 ὁ Πατριάρχης Τυρνόβου Θεοδόσιος ἐπηρεασμένος ἀπό τίς ἀντιλήψεις μιᾶς ἰσχυρῆς βουλγαρικῆς κινήσεως, ἔπαυσε νά μνημονεύει στά Δίπτυχα τό ὄνομα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου καί νά παίρνει τό ἅγιο μύρο,

---

10. *Περί κοπῆς νομισμάτων καί κατασκευῆς σφραγίδων* βλ. ἀναλυτική βιβλιογραφία στοῦ Ἀ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σ. 81-89 καί στοῦ D. Obolensky, *ὅ.π.*, 15.

11. Νικηφόρου Γρηγορᾶ, «Εἰς Ἅγιον μεγαλομάρτυρα Δημήτριον», ἔκδ. Β. Λαούρδα, *Μακεδονικά* 4 (1955-56) 89.

χρησιμοποίησε μύρο ἀπό τά λείψανα τῶν ἁγίων καί ἰδιαιτέρως τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Ὁ Πατριάρχης Θεοδόσιος εἶχε ἐπισκεφθεῖ τή Θεσσαλονίκη, ὅταν ἦταν μοναχός, γνώρισε τόν στενό σύνδεσμο τῆς Θεσσαλονίκης μέ τόν πολιοῦχό της καί γι' αὐτό χρησιμοποίησε τό μύρο τοῦ Ἁγίου. Ὑπό τήν αὐτήν ἐπίδραση τελώντας καί ὁ Πατριάρχης Εὐθύμιος μετέφρασε τό Βίο τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, πρός ἐνίσχυση τῶν συμπατριωτῶν του.

Σέ χειρόγραφο τοῦ δεκάτου ἕκτου αἰώνα τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Κάρλοβιτς βρέθηκε βίος τοῦ ἁγίου Δημητρίου, πού χαρακτηρίστηκε ἀπό τόν ἐκδότη του K. Radcenko, ὡς ἀπόκρυφος.

Ὁ ἀπόκρυφος αὐτός βίος ἐκδόθηκε στή Μόσχα ἀπό τόν A. Popov στόν κατάλογο χειρογράφων καί ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων τῆς Βιλιοθήκης τοῦ Chludov. Ὁ χαρακτηρισθείς ὡς ἀπόκρυφος βίος χρονολογεῖται ἀπό τήν ἐποχή τοῦ δεκάτου τετάρτου αἰώνα[12].

Παρατηρήσεις ἐπί τοῦ κειμένου ἔκαναν ὁ K. Radcenko καί ἡ Ἠλιάδου. Ὁ πρῶτος ἀρκέστηκε νά παρατηρήσει ὅτι ὁ Βίος τελεῖ ὑπό τήν ἐπίδραση τοῦ ἀποκρύφου «Πράξεων τῶν Ἀποστόλων», ἐνῶ ἡ Ἠλιάδου σημειώνει τούς πολλούς ἀναχρονισμούς καί τίς ὑπάρχουσες συγχύσεις στό κείμενο. Ἐμεῖς ἔχουμε ἤδη παρατηρήσει τά ἑξῆς: Τόν ἄμεσο σύνδεσμο τῆς οἰκογένειας τοῦ Δημητρίου καί ἰδιαιτέρως τοῦ πατέρα του[13].

Καί σέ μεταγενέστερα σλαβικά κείμενα, ἰδίως στά ἐγκώμια τοῦ Ἁγίου, ἐπαναλαμβάνεται ὅτι ὁ Ἅγιος ὑπῆρξε κατ' ἐξοχήν διδάσκαλος τῆς Ἁγίας Τριάδος. Μέ τό αὐτό πνεῦμα, τοῦ διδασκάλου τῆς Τριάδος, γράφτηκαν καί δύο ἄλλα σλαβικά ἐγκώμια τοῦ Δημητρίου Καντακουζηνοῦ καί τοῦ Γρηγορίου Τσαμπλάκ.

Ὁ ἅγιος Δημήτριος βρίσκεται στό ἐπίκεντρο τῆς ζωῆς τοῦ χειμαζομένου βουλγαρικοῦ λαοῦ κατά τήν ἐποχή τῆς Τουρκοκρατίας. Τοῦτο διαπιστώνει ὁ μελετητής τῶν φιλο-

---

12. Γιά τό ὅλο θέμα τῶν μεταφράσεων τοῦ Βίου τοῦ ἁγίου Δημητρίου στήν Βουλγαρική βλ. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σ. 85-89.

13. K. Radcenko, «*Eine apokryphe Lebensbeschreibung des heil. Megalomartyr Demetrius*, στό Archiv fur Slavische Philologie, Berlin 32 (1911) 388-399.

λογικῶν κειμένων καί ἰδιαιτέρως τῶν λεγομένων «Δαμασκηναρίων». Τά Δαμασκηνάρια εἶναι συλλογή ἔργου τοῦ Θεσσαλονικέως ὑποδιακόνου Δαμασκηνοῦ, πού περιέχει Βίους Ἁγίων καί τοῦ ἁγίου Δημητρίου, πού μεταφράστηκαν στή Βουλγαρία. Λόγω τοῦ ἠθικοθρησκευτικοῦ περιεχομένου τους εἶχαν μεγάλη διάδοση στή Βουλγαρία. Σήμερα, Βούλγαροι ἱστορικοί, ἀναγνωρίζουν στά κείμενα αὐτά τά πρῶτα σπέρματα τῆς μορφωτικῆς τους ἀφυπνίσεως, ὁμολογώντας ἔτσι τήν ἐπίδραση πού ὑπέστησαν ἀπό τήν προηγηθεῖσα ἑλληνική μορφωτική ἀφύπνιση[14].

Σέ παραλλαγές τοῦ Βίου τοῦ ἁγίου Δημητρίου γίνεται λόγος γιά τή διαφύλαξη δύο εἰκόνων τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Παναγίας ἀπό τούς γονεῖς τοῦ Δημητρίου, κατά τό διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ. Μπροστά στίς εἰκόνες διδάσκεται ὁ μικρός Δημήτριος νά ἐκδηλώνει σεβασμό καί εὐλάβεια. Ἡ παραλλαγή αὐτή πού ἀναφέρεται στήν ἀπόκρυψη εἰκόνων ἐκφράζει τό θρησκευτικό πόθο τῶν Βουλγάρων νά διατηροῦν εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ καί τῶν ἁγίων πρός προσκύνησή τους κρυφά. Στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας οἱ Τοῦρκοι κατεδάφιζαν μεγάλους ναούς, μοναστήρια, ἐνῶ δέν ἐπέτρεπαν τήν ἐπισκευή τους. Ἡ ἀπαγόρευση αὐτή γινόταν πιό αὐστηρή ὅσες φορές οἱ Βούλγαροι ἐξεγείρονταν κατά τῶν Τούρκων. Πολύ κρίσιμη ἦταν ἡ περίοδος κατά τόν δέκατο ἕβδομο αἰώνα, ὅταν κατεδαφίστηκαν ὁλόκληρα μοναστήρια καί ναοί. Τά φιρμάνια ὅμως πού ἐκδίδονταν δέν ἔθιγαν τήν ἁγιογραφία. Ἡ φιλοτέχνηση εἰκόνων ὡς οἰκιακή ἐργασία καί ἡ ζωγραφική δέν ἀπαγορεύονταν. Σπουδαῖα κέντρα στά ὁποῖα διατηρήθηκαν κειμήλια καί στά ὁποῖα γράφτηκαν Βίοι Ἁγίων, χρονικά, σημειώσεις, ἦταν τά ἀπομακρυσμένα μοναστήρια.

Τά Δαμασκηνάρια πρέπει νά συνετέλεσαν στή δημιουργία θρησκευτικῶν ἀσμάτων, στά ὁποῖα ὁ ἅγιος Δημήτριος φέρεται νά συνεργεῖ στήν ἀνέγερση ναῶν, νά εἰσέρχεται στόν ἀγροτικό καί κοινωνικό βίο τῶν Βουλγάρων παρηγορώντας τό λαό ὡς τοῦ Θεοῦ παράκλητος. Τά λογοτεχνικά

---

14. Γιά τό θέμα τῶν «Δαμασκηναρίων» βλ. D. Petkanova-Toteva, *Damaskinite v bălgarska a Literatura,* Ἔκδ. Bălgarska Akademija na Naukite, Sofija 1966.

κείμενα τῆς περιόδου αὐτῆς ἐπηρεασμένα ἀπό τό ἔργο τοῦ Παϊσίου Χιλανδαρινοῦ, ἐπαναλαμβάνουν τό μύθο περί τῆς καταγωγῆς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου ἐκ τῶν Βουλγάρων[15].

Ἀλλά καί στή Ρωσία, κατά τά δύσκολα χρόνια τῶν ταταρικῶν ἐπιδρομῶν καί εἰσβολῶν, ἡ τιμή τοῦ ἁγίου Δημητρίου προσλαμβάνει σημασία ἐθνική. Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἶναι ὁ προστάτης ἅγιος τῶν Ρώσων, ὅπως τοῦτο καταφαίνεται ἀπό τά τραγούδια καί τά λογοτεχνικά κείμενα. Ὁ καθηγητής D.Obolensky ἀναφέρεται στά λαογραφικά κείμενα καί ἐπισημαίνει τό σύνδεσμο αὐτό.

Ὁ D. Obolensky ἀναφέρεται καί στό παλαιοσλαβικό ἐκεῖνο κείμενο, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο δύο κορίτσια εἶχαν αἰχμαλωτισθεῖ ἀπό κάποιο εἰδωλολάτρη στρατηγό καί τά ὁποῖα ὑποχρεώθηκαν νά κεντήσουν, παρά τή θέλησή τους, τή μορφή τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Μέ τήν ἐπέμβαση ὅμως, τοῦ Ἁγίου τά κορίτσια ἐλευθερώθηκαν καί βρέθηκαν κατά τρόπο θαυμαστό στή Θεσσαλονίκη. Ἕνα τέτοιο θέμα δέν ὑπάρχει στά ἑλληνικά ἁγιολογικά κείμενα. Χρονολογεῖται ἀπό τόν δέκατο ἕκτο αἰώνα. Στό βιβλίο μας «*Ἅγιος Δημήτριος εἰς τήν ἑλληνική καί βουλγαρικήν παράδοσιν*», εἴχαμε ἀναφερθεῖ στό θρύλο αὐτό καί ἐκθέσαμε τήν ἄποψη ἐκείνη πού θέλει τήν παράδοση πού ἀπηχεῖ νίκες τοῦ πρίγκιπα Δημητρίου Ἰβάνοβιτς Δόνσκιϊ, στή μάχη τῶν Ρώσων καί Τατάρων ὑπό τοῦ Χάν Μάμεν, πού διεξήχθηκε τήν 8η Σεπτεμβρίου 1380 στόν παραπόταμο τοῦ Δόν Νεπριάβντι. Τότε, στήν παραπάνω ἐργασία μας, εἴχαμε παρατηρήσει ὅτι ἐπειδή γίνεται λόγος στό θρύλο γιά τή Θεσσαλονίκη, δέν θά ἦταν δυνατό νά ἀναφερόταν στίς μάχες καί στίς νίκες τῶν Ρώσων κατά τῶν Τατάρων. Ὕστερα ὅμως ἀπ᾽ ὅσα εἴπαμε γιά τή «δεύτερη Θεσσαλονίκη», πού οἱ Ρῶσοι προσπάθησαν νά δημιουργήσουν, ὁ θρύλος δέν ἀποκλείεται πράγματι ν᾽ ἀντηχεῖ τίς παραδόσεις πού ἐπισήμανε ὁ καθηγητής D. Obolensky[16].

Ἡ Θεσσαλονίκη διά τοῦ ἁγίου Δημητρίου καθίσταται καί ἄλλως ἑνωτικός σύνδεσμος μέ τήν Εὐρώπη. Ἀναπτύσσονται στήν πόλη τοῦ Ἁγίου ἡ Θεολογία, τά γράμματα

---

15. Βλ. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σ. 151, κ. ἑξ.
16. *Ὅ.π.*, σ. 16.

καί οἱ τέχνες πού ἐπηρεάζουν ὄχι μόνο τούς κατοίκους τῆς πόλεως ἀλλά καί τούς ἐπισκέπτες. Ἡ «Θεοσύλλεκτος» Ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης ἀντιμετωπίζοντας ὑπολείμματα εἰδωλολατρίας καί πολεμούμενη ἀπό τό ἰσχυρό Ἰουδαϊκό στοιχεῖο, δίδει διά τοῦ ἁγίου Δημητρίου τή μαρτυρία τῆς Ὀρθοδοξίας. Οἱ ἐγκωμιαστές τοῦ Ἁγίου θέλουν αὐτόν παρόντα νά διαλέγεται μέ ἐθνικούς καί Ἰουδαίους ἤ νά ἀντικρούει κακοδοξίες θεολογικές, χριστολογικές καί πνευματολογικές, ἔναντι δέ τῶν αἱρετικῶν νά κηρύττει Ὀρθοδοξία. Πρός Ἕλληνες νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, πού ἦλθαν ἀπό τήν Ἀθήνα, ὁ Ἅγιος μιλάει γιά ἕνα Θεό πού δημιούργησε τόν κόσμο ἐκ τοῦ μή ὄντος, ἐνῶ πρός τούς Ἰουδαίους, ἀνέπτυσσε τό τριαδικό δόγμα. Ἀντικρούοντας Ἀρειανούς, πνευματομάχους, κήρυττε Θεό ὁμοούσιο, ἐνῶ ὡς πρός τή χριστολογία ἀναδεικνύεται ὑπέρμαχος τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων «ἀτρέπτως ἀσυγχύστως, ἀχωρίστως καί ἀδιαιρέτως», τή δέ μητέρα τοῦ Κυρίου, κήρυττε ἀληθῶς Θεοτόκο. Ὁ Ἅγιος εἶναι γνωστόν ὅτι μαρτύρησε στίς ἀρχές τοῦ τέταρτου αἰώνα μ.Χ. σέ ἐποχή πού δέν εἶχαν ἀκόμη ἐμφανισθεῖ οἱ Θεολογικές καί Χριστολογικές αἱρέσεις. Ὡστόσο ἡ παρουσία τοῦ Ἁγίου καί ὅλων τῶν Ἁγίων σέ γεγονότα μεταγενέστερα ἤ προγενέστερα αὐτῶν ἑρμηνεύεται θεολογικῶς, διότι οἱ Ἅγιοι συμβασιλεύουν μέ τό Χριστό στούς αἰῶνες μετέχοντας στήν ἄκτιστη δόξα Του. Ἀργότερα ὁ Ρωμανός ὁ Μελωδός καί ἄλλοι ἐγκωμιαστές ἐπικαλούμενοι τή διδασκαλία τοῦ μάρτυρα, ἀντιμετώπιζαν ἄλλες κακοδοξίες τῆς ἐποχῆς τους, ἐνῶ ὁ Ἰωσήφ, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, ἀναπτύσσει τή θεολογία τῆς εἰκόνας καί ὑπεραμύνεται τῆς ἀποδόσεως τιμῆς στά ἱερά λείψανα[17].

Ὑπό τήν ἐπίδραση αὐτή τελώντας οἱ Σλάβοι διά τοῦ ἔργου τῶν ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου, φρονοῦν ἀνάλογα μέ τήν ὀρθοδοξία τοῦ Ἁγίου. Στούς δύο ἀδελφούς ἀποδίδεται ἀπό εἰδικούς ἕνας Κανόνας στόν ἅγιο Δημήτριο. Στήν ἐνάτη ᾠδή τοῦ παλαιοσλαβικοῦ αὐτοῦ κανόνα, ἐκφράζεται μέ ὡραιότατο λυρικό τρόπο ἡ νοσταλγία τῶν δύο ἱεραποστόλων γιά τήν πατρίδα τους, τή Θεσσαλονίκη. Ἀπό τό περιε-

---

17. Βλ. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σσ. 17-41, ὅπου ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νά βρεῖ τήν σχετική βιβλιογραφία, ἰδίως πηγές.

χόμενο τοῦ Κανόνα φαίνεται ὅτι οἱ δύο ἀδελφοί διαδίδοντας τήν τιμή τοῦ Ἁγίου μεταξύ τῶν Σλάβων, ἐνεφάνιζαν αὐτόν ὄχι μόνο ὡς Ἅγιο προστάτη τῆς πόλεώς τους, ἀλλά καί ὡς «ἥλιον» πού μέ τήν Ὀρθόδοξη διδασκαλία του κατεφώτισε τούς ἀνθρώπους, διαλύοντας κάθε πλάνη. Στόν Κανόνα ἐπαναλαμβάνεται ὅτι ὁ Ἅγιος ὑπῆρξε πρόμαχος τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ἐπανάληψη τῆς διδασκαλίας αὐτῆς ἀπό τούς δύο ἱεραποστόλους δέν εἶναι ἄνευ σημασίας. Εἶναι γνωστό ὅτι οἱ δύο ἱεραπόστολοι διδάσκοντας καί μορφώνοντας ὀρθοδόξως τόν λαό, ἀντιμετώπιζαν δυσκολίες. Ἔπρεπε ἀφενός νά ξεπεράσουν τούς ἀντιφρονοῦντες στό Τριαδικό δόγμα εἰδωλολάτρες καί ἀφετέρου τούς Φράγκους υἱοπατερικούς, πού ὑποστήριζαν τήν προσθήκη τοῦ Filioque. Εἶναι, ἐπίσης γνωστό πόσα δεινά ὑπέστησαν οἱ δύο ἀδελφοί ἀπό τούς τριγλωσσίτες. Οἱ δύο Ἅγιοι, Κύριλλος καί Μεθόδιος, γνωρίζοντας καλά τίς ἁγιολογικές πηγές καί τά ἐγκώμια ἐκεῖνα στόν ἅγιο Δημήτριο, στά ὁποῖα τονίζεται ἡ Ὀρθοδοξία του, ἦταν φυσικῶς ἑπόμενο νά συνεχίσουν τήν ἴδια παράδοση μεταξύ τῶν Σλάβων[18].

Ἡ παράδοση αὐτή συνεχίζεται καί ἀπό τούς μαθητές τῶν δύο Ἱεραποστόλων. Μεταξύ τῶν ἔργων τοῦ Κλήμεντος Ἀχρίδος διασώζεται ὡς σήμερα καί ἕνα ἐγκώμιό του στόν ἅγιο Δημήτριο. Τό κείμενο αὐτό χαρακτηρίσθηκε κείμενο μεγάλης ἱστορικῆς σημασίας, διότι φαίνεται ὅτι ἡ τιμή τοῦ ἁγίου Δημητρίου πού εἶχε ἑδραιωθεῖ μεταξύ τῶν Βουλγάρων, συντελοῦσε στή συνεχή ὑποχώρηση τῆς εἰδωλολατρίας. Στό ἐγκώμιο αὐτό ὁ ἅγιος Δημήτριος ἐξυμνεῖται ὡς διδάσκαλος τῆς Ὀρθοδοξίας καί ὁμολογητής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Στό ὄνομα τοῦ Κλήμεντος ἔχουν ἐκδοθεῖ δύο ἀκόμη διδακτικοί λόγοι πού ἀργότερα, τό δέκατο πέμπτο αἰώνα, χρησιμοποιήθηκαν ὡς λόγοι ἐγκωμιαστικοί.

Γ΄. Τά βιβλία τῶν «θαυμάτων» τοῦ ἁγίου Δημητρίου παρέχουν πληροφορίες γιά τίς σλαβικές ἐπιδρομές καί γιά τήν κοινωνικοοικονομική κατάσταση. Οἱ πληροφορίες πού παρέχουν τά βιβλία τῶν «θαυμάτων» συμπληρώνονται μέ ἐκεῖνες τοῦ παρισινοῦ κώδικα 1517, ὑπό τό ὄνομα Ἰωάννης,

---

18. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *ὅ.π.*, σελ. 61 κ. ἑξ.

ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Μέ τό ἐνδιαφέρον αὐτό κείμενο ἀσχολήθηκε ἰδιαιτέρως ὁ P. Lemerle, ὁ ὁποῖος καί τό ἐξέδωκε.

Μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τοῦ βιβλίου τῶν θαυμάτων ἔγινε ἀπό τόν Ἀναστάσιο Βιβλιοθηκάριο τόν ἔνατο αἰώνα. Πρόκειται γιά μετάφραση πού ἔγινε πρός χάρη τοῦ Φράγκου αὐτοκράτορα Καρόλου Calvus. Ἡ μετάφραση αὐτή τοῦ Ἀναστασίου εἶχε σάν ἀποτέλεσμα τή διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου στή Δύση.

Ἤδη ἀναφερθήκαμε στήν Ἀκολουθία ἐκείνη πού ἀποδίδεται στούς δύο ἀδελφούς Κύριλλο καί Μεθόδιο καί στόν ἀγώνα τους κατά τῶν «υἱοπατερικῶν», τούς ὀπαδούς δηλ. τοῦ Filioque διά τοῦ ἁγίου Δημητρίου, γενομένου καί μέ τό σλαβικό αὐτό κείμενο γνωστοῦ στούς Δυτικούς. Ἡ δημιουργία τοῦ δευτέρου κράτους τῶν Βουλγάρων συμπίπτει μέ τόν διαμελισμό τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας ἀπό τούς Φράγκους καί τῆς προσπάθειας καταλήψεως ἐκ νέου τῆς αὐτοκρατορίας ἀπό τό δεσποτᾶτο τῆς Ἠπείρου. Ὁ περισσότερο διακριθείς ἡγεμόνας τῆς Ἠπείρου ἦταν ὁ Θεόδωρος Α΄ Ἄγγελος Κομνηνός Δούκας. Ὁ Θεόδωρος πού εὐτύχησε νά ἀνακτήσει πολλές χῶρες, θεωρήθηκε ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ. Στά κείμενα τῆς περιόδου αὐτῆς ἀναφέρεται ἐκτός τῶν ἄλλων, ὅτι συνετρίβη ἡ τυραννία τῶν «ἀθέων Λατίνων». Σέ συνοδική πράξη λέγεται ἀκόμη ὅτι ὁ Θεόδωρος γενναίως «ὑπέρ ἀφανισμοῦ τελείου τῶν καταπολεμησάντων ἡμᾶς ἀθέων Λατίνων, ἔτι δε καί τῶν ἐκ τοῦ Αἵμου Σκυθῶν ἠγωνίσθη», δηλ. κατά τῶν Βουλγάρων. Ὁ Θεόδωρος στέφθηκε βασιλιάς στό ναό τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεόδωρου Α΄ Ἀγγέλου Κομνηνοῦ πρός τόν ἅγιο Δημήτριο φαίνεται καί ἀπό τά νομίσματα πού εἶχε κόψει καί τά ὁποῖα, ὅπως ἤδη εἴπαμε, μιμήθηκαν τήν ἐποχή αὐτή οἱ Βούλγαροι.

Κατά τό δέκατο τέταρτο αἰώνα καί νωρίτερα ἡ Θεσσαλονίκη ἐπιδρᾶ καί ἄλλως στήν Εὐρώπη. Κατά τήν περίοδο αὐτή ἡ πνευματική ἄνθηση τῆς πόλεως εἶναι ἰδιαιτέρως μεγάλη. Ἡ Θεσσαλονίκη συγκέντρωνε Ἕλληνες λογίους πού ἀσχολοῦνταν μέ τήν κλασσική παιδεία. Ὁ Νικόλαος Καβάσιλας ἐγκωμιάζοντας τή Θεσσαλονίκη λέγει ὅτι δέν ὑπάρχουν Ἕλληνες πού νά μήν ἀναγάγουν τήν πόλη σέ πόλη προγονική, ὅπως παλιά τήν Ἀθήνα. Ὁ Ἀρμενόπουλος

θαυμάζει καί ἐγκωμιάζει τήν ἀγχίνοια καί τή σοφία τῶν κατοίκων, ἐνῶ ὁ Ἰσίδωρος θεωρεῖ τήν πόλη ὡς τήν ἐπιφανέστερη στή Δύση, ὅπως στήν Ἀνατολή ἦταν ἡ Κωνσταντινούπολη. Στίς στοές, τά θέατρα καί τά μουσεῖα δίνονταν διαλέξεις καί διδάσκονταν ἡ Φιλοσοφία, ἡ Ρητορική, ἡ Νομική, ἡ Ἰατρική καί τά Μαθηματικά. Κατά τήν περίοδο τῶν ἑορτῶν συνέρρεαν ἄνθρωποι τῶν γραμμάτων, λόγιοι καί ρήτορες ἐπιφανεῖς, φιλόσοφοι καί καλλιτέχνες, πού συνέβαλαν ὅλοι στήν πνευματική ἄνθηση τῆς πόλεως. Οἱ ἐπισκέπτες ἐπιστρέφοντας μετά τίς γιορτές στίς πατρίδες τους, μετέφεραν ἐκεῖ τούς πνευματικούς καρπούς πού εἶχαν ἀποκομίσει[19].

Παρά τήν ἐπιρροή πού ἀσκοῦσε ἡ πόλη μέ τήν καλλιέργεια τῶν γραμμάτων ἰδιαιτέρως κατά τήν περίοδο τῶν ἑορτῶν, ὁ ἅγιος Δημήτριος ἐπειδή «ἐμπλέκεται» στίς Θεολογικές διαφορές Ὀρθοδόξων καί Λατίνων δέν θά πρέπει νά ἦταν ἀγαπητός στή Δύση. Ὁ Φιλόθεος, Πατριάρχης Κων/πόλεως ἀκολουθώντας τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ στό θέμα τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μόνον ἐκ τοῦ Πατρός, ἀναπτύσσει τήν ὀρθόδοξη διδασκαλία του ἐν ὀνόματι τοῦ ἁγίου Δημητρίου καί τῆς διδασκαλίας του περί τῆς Ἁγίας Τριάδος.

Κατά τούς αἰῶνες, δέκατο τρίτο, δέκατο τέταρτο ἀλλά καί τόν ἑπόμενο δέκατο πέμπτο, λίγο πρό τῆς πτώσεως τῆς Θεσσαλονίκης ἀπό τούς Ἐνετούς καί τούς Τούρκους, οἱ ἐγκωμιαστές Ἀρμενόπουλος, Νικόλαος Καβάσιλας, Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἰσίδωρος καί κυρίως ὁ Συμεών Θεσσαλονίκης, ἐξαίρουν τόν ἅγιο Δημήτριο ὡς μοναχό, ἀσκητή καί κυρίως ὡς μυστικό Θεολόγο. Ἡ ἐνσάρκωση στόν ἅγιο Δημήτριο μοναχικῶν ἀρετῶν, γίνεται α) γιά νά ἐξαρθεῖ ὁ ὀρθόδοξος μοναχισμός κατά τοῦ ὁποίου στράφηκε ὁ Βαρλαάμ ὁ Καλαβρός, καί β) γιά νά διορθωθοῦν τά κακῶς ἔχοντα τῶν μοναχῶν[20].

Ὁ Συμεών Θεσσαλονίκης λίγο πρίν ἀπό τήν πτώση τῆς

---

19. Ἀντ. Παπαδοπούλου, «*Αἱ ἑορταί τοῦ ἁγίου Δημητρίου ἐν Θεσσαλονίκῃ*», Θεσσαλονίκη 1963, σσ. 361-362. (Ἀνάτυπο ἀπό τόν Γρηγ. Παλαμᾶ, τόμ. 46).

20. Ἀντ. Παπαδοπούλου, *Ὁ Ἅγιος Δημήτριος*, κλπ 69.

Θεσσαλονίκης στούς Ἐνετούς, ἀποδίδει στόν ἅγιο Δημήτριο ὀρθόδοξη τριαδολογία καί χριστολογία, ἐνῶ τονίζει ὅτι ὁ ἅγιος Δημήτριος εἶναι «μέγιστος συνεργάτης ποιμένων καί διδασκάλων». Ἐπί τῶν ἡμερῶν τοῦ Συμεών ἡ Θεσσαλονίκη περνοῦσε κρίσιμες ἡμέρες. Ἐπίκειτο ἡ παράδοση τῆς πόλεως στούς Βενετούς (1423). Ὁ ἀρχιεπίσκοπος ὅμως ἐργάστηκε νά ὑπογραφοῦν συνῆκες «ἵνα μή τά τῆς Ἐκκλησίας ἀπόληται». Ἐνδιαφερόταν «ὅπως ὁμολογηθείη ὀρθῶς καί ὑμνηθείη καθαρῶς καί μή τοὐναντίον βλασφημηθείη ὁ Θεός». Ἐπίσης, φρόντισε ὅπως «*μή καταπατηθείη τά θεῖα καί βεβηλωθείη τά Ἅγια, μηδέ προχωροῖ τά τῆς ἀσεβείας καί ὅπως μή παρρησίᾳ ἡ τριάς καθυβρίζοιτο καί τά τοῦ ἐντός τῆς τριάδος σαρκωθέντος ὑπέρ ἡμῶν*». Ὁ ἅγιος Δημήτριος γενόμενος συνεργάτης τῶν ποιμένων καί διδασκάλων συνέβαλε ὑπέρ τῆς Ὀρθοδοξίας καί αὖθις σέ ἐποχές κρίσιμες.

Εἶναι, λοιπόν, ὁ ἅγιος Δημήτριος γνωστός στή Δύση ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἀναστασίου τοῦ Βιβλιοθηκαρίου καί ἑξῆς. Προβάλλεται «κατά τῶν ἀθέων Λατίνων». Γίνεται γνωστός κατά τήν περίοδο τῶν ἑορτῶν του καί προβάλλεται ὡς ὑπερασπιστής τῆς Ὀρθοδοξία. Πῶς ὅμως ἐξηγεῖται ἡ μετακομιδή τῶν Ἱερῶν λειψάνων του στήν Ἰταλία στήν πολίχνη S. Lorenzo in Campo καί ἡ ὕπαρξη ψηφιδωτῆς εἰκόνας τοῦ Ἁγίου ἀπό τήν παλαιολόγεια ἐποχή, μέ μεταγενέστερη ἐπιγραφή -πλαίσιο καί κυρίως, πού ὀφείλεται «τό γεγονός τῆς ἀναβιώσεως τῆς λατρείας τοῦ ἁγίου Δημητρίου εἰς τήν Ἰταλίαν κατά τόν 16ο καί 17ο αἰῶνα»;

Παλιά Βιογραφία (vita)[22] τοῦ ἁγίου Δημητρίου πού τυπώθηκε στή Βενετία τό 1684 ἀπό κάποιο Δημητρίου ἐκ Κυδωνιῶν τῆς Κρήτης, ἀφηγεῖται τή φυγή τοῦ μάρτυρα ἀπό τή Θεσσαλονίκη ἐξαιτίας τῆς ἐπιδρομῆς τῶν Τούρκων καί τή συνάντησή του μέ τόν ἅγιο Ἀχίλλειο. Πρόκειται ὄχι περί φυγῆς ἐξαιτίας τῶν Τούρκων, ἀλλά περί συναντήσεως τοῦ ἁγίου Δημητρίου μέ τόν ἅγιο Ἀχίλλειο ὕστερα ἀπό τήν κατάληψη τῆς πόλεως ἀπό τούς Σαρακηνούς, γεγονότα

---

21. Βλ. Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἔτος 1978: τόμος 53ος, Μαρίας Σ. Θεοχάρη: *Ψηφιδωτή εἰκών τοῦ ἁγίου Δημητρίου καί ἡ ἀνεύρεσις τῶν λειψάνων τοῦ Ἁγίου εἰς Ἰταλίαν*, Ἐν Ἀθήναις, 1979, σσ. 509-521.

22. Ν. Σβορώνου, *Ὁ δικέφαλος ἀετός τοῦ Βυζαντίου*, ἐν Ἀθήναις 1914, σ. 4.

πού ἀφηγοῦνται ἀπό τό Γ' βιβλίο τῶν θαυμάτων. Στή Βιογραφία αὐτή ἀναφέρεται ὅτι οἱ Ἰταλοί ἔμποροι πού ἦρθαν στή Θεσσαλονίκη, θέλησαν νά βεβαιωθοῦν ἄν πράγματι ὁ μάρτυρας εἶχε ἐγκαταλείψει τήν πατρίδα του. Ἄνοιξαν τόν τάφο του καί δέν τόν βρῆκαν ἐκεῖ. Ὁ Ἅγιος ἀναπαυόταν στήν Ἰταλία, ὅπου ὑπῆρχαν πολλοί συμπατριῶτες του Θεσσαλονικεῖς ἔμποροι. Στήν Πολίχνη τοῦ S. Lorenzo in Campo κοντά στό Sassoferrato ἔκειτο τό λείψανό του. Ἡ ἐπικρατοῦσα ἄποψη εἶναι ὅτι τό λείψανο μεταφέρθηκε στό τέλος τοῦ 12ου ἀρχές τοῦ 13ου αἰῶνα ἀπό κάποιο μοναχό.

Ἐάν οἱ ὑπάρχουσες ἐπιγραφές δέν ἀποδίδονταν στό 12ο-13ο αἰῶνα, θά ἦταν εὔκολο νά δεχθοῦμε μεταφορά τῶν λειψάνων ἐκεῖ στήν Ἰταλία λίγο πρίν τήν πτώση τῆς Θεσσαλονίκης στούς Τούρκους. Πρός τοῦτο μποροῦν νά ληφθοῦν ὑπόψη οἱ ἑξῆς λόγοι. Κατά τούς αἰῶνες 12ο καί 13ο, παρά τήν ὕπαρξη προβλημάτων, γίνονταν λαμπρές ἑορτές πρός τιμή τοῦ Δημητρίου, τά Δημήτρια, καί εἶναι λίγο δύσκολο νά δεχθοῦμε ὅτι ἕνας μοναχός μετέφερε τό λείψανο τοῦ ἁγίου Δημητρίου χωρίς νά τό γνωρίζουν οἱ Θεσσαλονικεῖς. Ἐξάλλου οἱ ἐγκωμιαστές τοῦ 14ου αἰώνα καί ὁ Συμεών Θεσσαλονίκης τό 15ο, πού ἐγκωμιάζουν τόν Ἅγιο καί περιγράφουν τίς λαμπρές ἑορτές του, οὔτε κἄν ὑποψιάζονται ἀπουσία τῶν ἱερῶν λειψάνων τοῦ Ἁγίου τῆς Θεσσαλονίκης. Εἶναι ὡστόσο γεγονός ὅτι πολλά λείψανα μεταφέρθηκαν ἀπό τήν Ἀνατολή στή Δύση κατά τά χρόνια τῆς Φραγκοκρατίας, ὅπως ἐπίσης εἶναι γεγονός ὅτι ἄλλα λείψανα μεταφέρθηκαν στήν Ἰταλία λίγο πρίν ἀπό τήν πτώση πόλεων στούς Τούρκους πρός διαφύλαξή τους. Εἶναι, λοιπόν, μᾶλλον λογικό οἱ Θεσσαλονικεῖς νά ἐνδιαφέρθηκαν γιά τά λείψανα τοῦ Ἁγίου τους καί ἀκόμη πιό λογικό σ' αὐτούς ὁ Ἅγιος νά ἔχει ἐπιτρέψει τή μεταφορά του πρίν ἀπό τήν πτώση τῆς πόλεως.

Δύο ἄλλα ἔγγραφα σχετικά μέ τήν ἀνεύρεση τοῦ λειψάνου, ἀπόκεινται στό Ἐνοριακό Ἀρχεῖο τῆς ἴδιας πόλεως. Μέ τό ἕνα ἀποφασίζεται νά ἐπεκταθεῖ σ' ὅλη τήν ἐπικράτεια τοῦ Ἀββαείου ἡ γιορτή τοῦ Ἁγίου πού τελοῦνταν κατά τό λατινικό ἑορτολόγιο τήν 8η Ὀκτωβρίου, ἐνῷ μέ τό δεύτερο ἐνισχύεται ἀκόμη περισσότερο ἡ τιμή τοῦ μάρτυρα. Καί τά δύο ἔγγραφα εἶναι τοῦ 16ου αἰώνα. Τόν

16ο-17ο αἰώνα καταρτίζονται στή Βενετία σώματα τῶν τολμηρῶν ἐκείνων Ἑλλήνων μισθοφόρων, τῶν Stradioti. Οἱ πολεμιστές αὐτοί πού προκάλεσαν τό θαυμασμό τῆς Εὐρώπης καί τῶν Εὐρωπαίων, ἔμοιαζαν πρός τόν πολεμιστή τοῦ Sassoferrato. Ὁ ἅγιος Δημήτριος γενόμενος προστάτης τῶν δογῶν κατά τῶν Τούρκων, δέν ἦταν δυνατό παρά νά ἐμπνεύσει καί νά ἐνθουσιάσει τόν ὑπόδουλο Ἑλληνισμό.

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καί ἡ ψηφιδωτή εἰκόνα τοῦ ἁγίου Δημητρίου πού ἀποδίδεται στήν παλαιολόγεια ἐποχή. Ἡ εἰκόνα αὐτή φυλάσσεται στό Museo Civico τῆς ἰταλικῆς πόλεως Sassoferrato κοντά στήν Ἀγκώνα. Μέ δεδομένο ὅτι ἡ εἰκόνα προέρχεται ἀπό τήν ἐποχή τῶν Παλαιολόγων (δέν εἶμαι εἰδικός γιά νά ἔχω ἄλλη ἄποψη), ὁ Ἰουστινιανός τῆς ἐπιγραφῆς στό πλαίσιο, δέν μπορεῖ νά ταυτισθεῖ μέ τόν Ἰουστινιανό Β', ἀλλά μέ τόν Μαρκαντώνιο Ἰουστινιάνη, δόγη τῆς Βενετίας μεταξύ τῶν ἐτῶν, 1684-1688, τῆς αὐτοκρατορικῆς οἰκογενείας τοῦ Βυζαντίου. Οἱ ἐπιγραφές τοῦ 17ου αἰώνα διατηροῦν τήν κομψότητα καί τό ὕφος τῶν Βυζαντινῶν ἐπιγραφῶν. Ὁ Ν. Σβορῶνος παρατήρησε ὀρθῶς ὅτι ὅλοι ὅσοι καυχῶνται ἐπί κηδεστίᾳ ἤ φιλίᾳ πρός τούς βυζαντινούς βασιλεῖς ἤ ὅσοι ἤγειραν ἀξιώσεις ἐπί τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, ἔχουν οἰκειοποιηθεῖ ἐμβλήματα Βυζαντινῶν.

Πιστεύω, ὅτι οἱ Θεσσαλονικεῖς διευκόλυναν τή μεταφορά τοῦ ἱεροῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Δημητρίου στήν Ἰταλία πρός διαφύλαξή του. Ἐν μέσω Θεσσαλονικέων ἀναπαυόταν καί οἱ Ἕλληνες Θεσσαλονικεῖς μισθοφόροι ἐνέπνευσαν τό σεβασμό καί τήν εὐλάβεια τοῦ Ἁγίου στήν Ἰταλία κατά τούς μετέπειτα χρόνους. Ἀπό τῆς θέσεως αὐτῆς θεωρῶ ἐπιβεβλημένο καθῆκον νά ἐξάρω τήν πνευματοφόρο ἐνέργειαν τοῦ Παναγιωτάτου Ποιμενάρχου μας Κ.Κ. *Παντελεήμονος τοῦ Β', ὁ ὁποῖος ἠγαθύνθη νά μεταφέρει στή γενέτειρα πόλη τοῦ Μυροβλύτου τά χαριτόβρυτα λείψανα τοῦ* Ἁγίου, *πρός εὐλογία τοῦ πιστοῦ λαοῦ τῆς Ἁγιοτόκου Πόλεως καί ἁπάσης τῆς Οἰκουμένης.*

Ἐάν ἡ σλαβική Ὀρθοδοξία καί ὁ σλαβικός πολιτισμός, δηλ. ἡ Ἀνατολική Εὐρώπη μέ πρωτεργάτες τούς δύο Θεσσαλονικεῖς Ἕλληνες Ἁγίους, τόν Κύριλλο καί τό Μεθόδιο καί τή διάδοση τῆς τιμῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου, ἔχει ὑποστεῖ

μέ τήν Ὀρθοδοξία ἕνα εἶδος μυστικοῦ ἐξελληνισμοῦ, ἡ Δύση ξεπέρασε τό «πρόβλημα» Ἅγιος Δημήτριος μέ τή βοήθεια Θεσσαλονικέων, γενικῶς τῶν Ἑλλήνων, δέν μπόρεσε τελικῶς νά ἀντισταθεῖ στόν πολεμιστή Ἅγιο, καί τόν τίμησε δεόντως.

Μ. Πρωτ/ρου Δημητρίου Βακάρου, Δρ. Θ.
Διευθυντοῦ ΑΕΣΘ

Τό ὕψος τοῦ ἱερατικοῦ ἀξιώματος

Τό κείμενο αὐτό γράφτηκε μέ ἀφορμή τήν ἐπικαιρότητα πού ἀπασχολεῖ τόν ἐκκλησιαστικό χῶρο στήν πατρίδα μας καί γιατί ὄχι ἕνα μεγάλο μέρος τῆς εὐρύτερης κοινωνίας μας.

Δύο ἐπίκαιρα γεγονότα, ἡ ἀναβάθμιση τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἐκπαιδεύσεως στό σύνολό της ἀφ᾽ ἑνός καί ἡ ἠθική κατάσταση τῆς σημερινῆς κοινωνίας ἀφ᾽ ἑτέρου, ἐπιβάλλουν νά τονίσουμε τό ὕψος τοῦ ἱερατικοῦ ἀξιώματος καί τήν ἔννοια τῆς Ἱερωσύνης, ἡ ὁποία σάν ὄργανο τοῦ Θεοῦ ἐντός τῆς Ἐκκλησίας ὑπουργεῖ γιά τήν ἐπιτέλεση τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Κυρίου στούς ἀνθρώπους, τήν ἀναγέννησή τους, τόν φωτισμό καί τόν ἁγιασμό τους, τήν διαποίμανσή τους πρός τήν ἠθική τελειότητα καί τήν ὁμοίωσή τους μέ τόν Θεό. (Γρηγ. Θεολόγου, *Λόγος* 2, 23, PG 35, 432B).

Α. Ἡ ἔννοια τῆς ἱερωσύνης

Ἡ ἱερωσύνη εἶναι τό μυστήριο πού συστήθηκε ἀπό τόν Κύριο, στό ὁποῖο μέ εὐχή καί ἐπίθεση τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου κατεβαίνει ἡ Θεία Χάρη καί καθιστᾶ ἱερουργό τόν ὑποψήφιο σ᾽ ἕναν ἀπό τούς τρεῖς ἱερατικούς βαθμούς, τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ πρεσβυτέρου καί τοῦ διακόνου. Μέ τό θεοσύστατο αὐτό μυστήριο οἱ χειροτονηθέντες ἐπιτελοῦν τίς ἀναγκαῖες λειτουργίες μέ τίς ὁποῖες πραγματοποιεῖται καί καρποφορεῖ μεταξύ τῶν ἀνθρώπων τό σωτηριῶδες ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ μέσα στήν Ἐκκλησία. Ἐκ τοῦ γεγονότος

αὐτοῦ ἡ ἱερωσύνη εἶναι θεία διάταξη καί ἀπό τούς Ἁγίους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας μας ὀνομάζεται «*Ἱερά Τάξις*» καί «*Ἱερά στάσις*» καθότι ὁ χειροτονούμενος «*τῆς ἱερᾶς ἀξιοῦται στάσεώς τε καί τάξεως*», ἀκόμα δέ κατά τόν Ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο, ἡ ἱερωσύνη εἶναι «*τέχνη τεχνῶν καί ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*» (Γρηγ. Θεολόγου, *Λόγος 21*, PG 35, 1088C καί *Λόγος* 2,16, PG 35, 425A).

Πράγματι, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐξέλεξε τούς δώδεκα Ἀποστόλους, τούς κατέστησε κήρυκες τοῦ εὐαγγελίου καί χειραγωγούς τῶν ἀνθρώπων, ἀφοῦ τούς προπαρασκεύασε τόσο κατά τήν ἐπί γῆς ζωή Του, ὅσο καί μετά τήν ἀνάσταση «*ὅτε ὀπτανόμενος αὐτοῖς δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα, ἐδίδαξεν αὐτούς τά περί τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*» (*Πράξ.* 1, 3), καί τούς παρήγγειλε μετά τήν ἐπιφοίτηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος νά πορευθοῦν καί νά κάνουν ὅλα τά ἔθνη μαθητές Του (*Ἰωάν.* 14, 26. 16,13. *Ματθ.* 28, 19, *Μάρκ.* 16, 15).

Ἐπεξηγώντας ὁ Κύριος τήν ἀποστολή αὐτή τῶν μαθητῶν τούς εἶπε: «*Καθώς ἀπέσταλκέ με ὁ Πατήρ κἀγώ πέμπω ὑμᾶς, λάβετε πνεῦμα ἅγιον, ἄν τινων ἀφῆτε τάς ἁμαρτίας ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆται κεκράτηνται .... ἐγώ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καί ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καί καρπόν φέρητε καί ὁ καρπός ὑμῶν μένῃ*» (*Ἰωάν.* 20, 21 -23. 15-16). Προσευχόμενος δέ πρός τόν οὐράνιο Πατέρα συνέδεσε τήν ἀποστολή τῶν μαθητῶν Του μέ τή δική Του ἀποστολή: «*καθώς ἐμέ ἀπέστειλας εἰς τόν κόσμον, κἀγώ ἀπέστειλα αὐτούς εἰς τόν κόσμον καί ὑπέρ αὐτῶν ἐγώ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα καί αὐτοί ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*» (*Ἰωάν.* 17, 18).

Ἀνάλογα διέταξε ὁ Κύριος καί κατά τήν ἀνάδειξη καί ἀποστολή «καί ἑτέρων ἑβδομήκοντα», συσχετίζοντας τήν ὑπακοή πού πρέπει νά τούς ἀποδίδουν ἐκεῖνοι πού θά πιστεύσουν στό κήρυγμά τους πρός τήν ὑπακοή πού ὀφείλουν σ᾽ Αὐτόν τόν ἴδιο: «*ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει καί ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμέ ἀθετεῖ, ὁ δέ ἀθετῶν ἐμέ ἀθετεῖ τόν πέμψαντά με*» (*Λουκ* 19, 16. Πρβλ. *Ματθ.* 10, 40: «ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμέ δέχεται, καί ὁ ἐμέ δεχόμενος δέχεται τό ἀποστείλαντά με». Καί *Ἰωάν.* 13, 20: «*ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμέ λαμβάνει, ὁ δέ ἐμέ λαμβάνων λαμβάνει τόν πέμψαντα*»). Ἔτσι, κατά τήν

ἔκφραση τοῦ Κλήμεντος Ρώμης «*οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπό Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς Χριστός ἀπό τοῦ Θεοῦ· ἐξεπέμφθη οὖν ὁ Χριστός ἀπό τοῦ Θεοῦ καί οἱ Ἀπόστολοι ἀπό τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος Θεοῦ*» (Κλήμεντος Ρώμης, *Α΄Κορ.* 42, 1-2, PG 1, 292A. ΒΕΠ 1, 29).

Ἐάν λοιπόν τό ἔργο καί ἡ ἀποστολή τῶν Ἀποστόλων ἦταν τό ἔργο καί ἡ ἀποστολή τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ στούς αἰῶνες καί γιά ὅλους τούς ἀνθρώπους «*διά τῆς Ἐκκλησίας*», ἡ ἱερωσύνη δέν μποροῦσε νά εἶναι ἐφήμερη, ἀλλά ἔπρεπε νά παραμείνει στήν Ἐκκλησία καί μετά τούς Ἀποστόλους. Ἔτσι ἡ ἱερωσύνη μεταδόθηκε στούς διαδόχους τῶν Ἀποστόλων, ὅπως τό εἶχε ὑποδείξει καί ὁ Κύριος λέγοντας: «*καί ἰδού ἐγώ εἰμι πάσας τάς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*» (Ματθ. 28, 20). Τά λόγια αὐτά τοῦ Κυρίου δέν ἀναφέρονται μόνον στούς Ἀποστόλους, «*οὐ γάρ δή ἕως τῆς συντελείας τῶν αἰώνων οἱ Ἀπόστολοι μένειν ἔμελλον*», ὅπως παρατήρησε ὁ ἱερός Χρυσόστομος (Ἰωάν. Χρυσοστόμου, *Εἰς Ματθ.* 90,2, PG 58, 789. ΕΠΕ 12, 400), ἀλλά καί στούς διαδόχους τους.

Οἱ Ἀπόστολοι χειροτονώντας τούς διαδόχους τους «*διά τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν πρός μετάδοσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος*» (*Πράξ.* 8, 17. 9,12,17. 19, 6.8, 18, 18. 14, 23) τούς θεώρησαν ὡς συνεχιστές τοῦ ἔργου τους στήν Ἐκκλησία, ἑπομένως τούς παρήγγειλαν νά ἐκλέξουν καί ἄλλους ἱκανούς «*εἰς διαποίμανσιν αὐτῶν*» (*Α΄ Τιμ.* 3, Ι ἑξ. 6, 20. *Β΄ Τιμ.* 1, 16.2, 1-2. *Τίτ.* 2,1-2. *Α΄ Κορ.* 2, 12, 16. *Α΄ Πέτρ.* 5, 12). Ἀπό τούς Ἀποστόλους, λοιπόν, καταστάθηκαν διαδοχές ἱερέων καί ποιμένων τῆς Ἐκκλησίας καί ἔδωσαν ἐντολή, καθώς μᾶς πληροφορεῖ ὁ Κλήμης ὁ Ρώμης, «*ὅπως ἐάν τινες κοιμηθῶσι, διαδέξωνται ἕτεροι διακεκριμένοι ἄνδρες τήν λειτουργίαν αὐτῶν*» (Κλήμεντος Ρώμης, *Α΄ Κορ.* 44, 2, PG 1,297A. ΒΕΠ 1, 30).

Ἡ ἱερωσύνη ἀπέβη αἰώνια καί ἀδιάλειπτη στήν Ἐκκλησία, «*ἐκπηγάζουσα ἀπό τοῦ Θεοῦ διά μυστηρίου*», μέ τό ὁποῖον ἐπιτελεῖται ἄμεση ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, διότι, «*τοῦτο ἐστί χειροτονία, ἡ χείρ ἐπίκειται τοῦ ἀνδρός, τό δέ πᾶν ὁ Θεός, ἐργάζεται καί ἡ αὐτοῦ χείρ ἐστιν ἡ ἁπτομένη τῆς* κεφαλῆς τοῦ χειροτονουμένου ἐάν ὡς δεῖ χειροτονῆται (*Ἰω.*

Χρυσοστόμου, *Εἰς τάς Πράξ.* 14, 3, PG 60, 116. ΕΠΕ 5, 404). Ἐάν δέν ἦταν ἡ ἱερωσύνη ἀρραβώνας μέ τό ἅγιο Πνεῦμα τότε «*οὐκ ἄν ἱερέας ἐσχήκαμεν, οὐδέ γάρ γίνεσθαι*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Ὁμιλ. περί τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως*, PG 50, 431-432), λέγει ὁ ἱερός Χρυσόστομος. Ὅπως παρατήρησε καί ὁ ἅγιος Ἐπιφάνιος Κύπρου κατά τίς πρῶτες ἀκόμη ἡμέρες τῆς ἐκκλησίας ἐκτός ἀπό τούς Ἀποστόλους ἔχουμε τόν πρῶτο ἐπίσκοπο Ἱεροσολύμων, Ἰάκωβο, «*ἐξ οὗπερ ἐπισκόπου καί τῶν προειρημένων Ἀποστόλων κατεστάθησαν διαδοχαί ἐπισκόπων καί πρεσβυτέρων ἐν οἴκῳ Θεοῦ*» (Ἐπιφανίου Κύπρου, *Κατά Αἱρέσεων*, PG 42, 744C).

Ὁ καθορισμός καί ἡ κατάσταση τῶν ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων καί διακόνων γινόταν ἀπό τούς Ἀποστόλους «*διά προσευχῆς καί ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*», δηλαδή «*διά μυστηρίου*» μεταδιδόταν ἡ ἱερατική διακονία. Τά λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου πρός τόν Τιμόθεο «*ἀναμιμνήσκω σέ ἀναζωπυρεῖν τό χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοί διά τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*» καί «*μή ἀμέλει τοῦ ἐν σοί χαρίσματος, ὅ ἐδόθη σοι διά προφητείας μετά τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*» ἐπιβεβαιώνουν αὐτό. Ἐξ ἄλλου, τό ὅτι μέ τό μυστήριο τῆς ἱερωσύνης ἡ ἱερατική διακονία δέν ἐκπηγάζει ἀπό τόν μεταδίδοντα αὐτήν ἄνθρωπο ἀλλ' ἀπό τόν Θεό φαίνεται ἀπό τά λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου πρός τούς Ἐφεσίους (*Ἐφεσ.* 4, 10-13) καί τούς Πρεσβυτέρους τῆς Ἐφέσου, ὅταν τούς παρήγγειλε: «*προσέχετε ἑαυτοῖς καί τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τό πνεῦμα τό ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τήν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ*» (*Πράξ.* 20, 28).

Ἀπό τά παραπάνω γίνεται φανερό ὅτι ἡ ἱερωσύνη ἔχει τήν ἀρχή της ἀπό τόν Θεό, ὅπως καί ἡ Ἐκκλησία καί συνυπάρχει μαζί της.

Γιά νά συνεχίζεται ἀνά τούς αἰῶνες τό ἔργο τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων χρειάζεται, κατά τόν Γρηγόριο τό Θεολόγο, «*τό Χρίσμα τῆς Ἱερωσύνης καί τελειώσεως*» (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 6, 9, PG 35, 733A. ΕΠΕ 1, 242), τό ἰδιαίτερο μυστήριο τῆς ἱερωσύνης, μέ τό ὁποῖο ὁρισμένα μέλη τῆς ἐκκλησίας λαμβάνουν τή χάρη καί τό δικαίωμα τῆς μεταδόσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, «*διότι τό μυστήριον τελεῖται μόνον διά μυστηρίου*». Μόνο μέ τό μυστήριο τῆς ἱερω-

σύνης ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νά ἐπιτελεῖ τήν ἀναγέννηση τῶν ἀνθρώπων καί νά ἐπιτυγχάνει τήν ἠθική τελείωσή τους. «*Δι᾽ αὐτῆς γάρ καί ἀναγεννώμεθα καί τῶν θείων μετέχομεν μυστηρίων, ὧν ἄνευ τῶν οὐρανίων οὐχ οἷόν τε μετασχεῖν γερῶν, κατά τούς ἀψευδεῖς τῆς ἀληθείας χρησμούς*» (Ἰσιδώρου Πηλουσιώτου, *Ἐπιστολή* 40, 42, PG 78, 496A. Καί Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τήν Α' Θεσ.* 10, 1, PG 62, 456. ΕΠΕ 22, 550).

Οἱ ἀρνούμενοι τήν μυστηριακή βάση τῆς ἱερωσύνης ὑποστηρίζουν ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ τελείωση καί ἡ ἀναγέννηση τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἄποψη ὅμως αὐτή εἶναι ἀντίθετη πρός τήν οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τῆς Ἐκκλησίας, διότι θεμελιώδης τους ἀρχή εἶναι ἡ ἀναγέννηση καί ἡ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων (*Β' Κορ.* 5, 17. *Ἐφεσ.* 4, 22. ἑξ). Αὐτή ἡ ἀνακαίνιση καί ἡ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων ἐπιτελεῖται μόνο διά τῆς Ἐκκλησίας καί ἰδιαιτέρως διά τῶν λειτουργῶν της ἱερέων καί ποιμένων, οἱ ὁποῖοι «*δυνάμει τοῦ μυστηρίου τῆς ἱερωσύνης*» κατέχουν τά μέσα τῆς θείας χάριτος καί τήν δύναμή της γιά τήν κατόρθωση αὐτοῦ τοῦ ὑψίστου ἔργου. «*Οὗτοι γάρ ἡμῖν εἰσίν οἱ τάς μυστικάς πιστευθέντες ὠδίνας καί διά τόν τοῦ βαπτίσματος ἐπιτραπέντες τόκον. Διά τούτων ἐνδυόμεθα τόν Χριστόν καί συνθαπτόμεθα τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ μέλη γινόμεθα τῆς μακαρίας ἐκείνης κεφαλῆς*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Περί Ἱερωσύνης*, 3, 6, PG 48, 643. ΕΠΕ 28, 124). Τό ἔργο αὐτό εἶναι ἀδύνατο νά τό ἐπιτελέσουν ἄνθρωποι χωρίς τήν δύναμη τοῦ μυστηρίου τῆς ἱερωσύνης. Διότι ὁ ἱερεύς εἶναι ἄγγελος Κυρίου καί δέν λέγει δικά του λόγια. Ὅποιος τόν καταφρονεῖ, καταφρονεῖ τόν ἴδιο τόν Θεό πού τόν χειροτόνησε. Ἐάν ἀμφιβάλλεις γι᾽ αὐτό καί ὅτι «*μηδέν ἐνεργεῖ ὁ Θεός δι᾽ αὐτοῦ*» τότε «*οὔτε λουτρόν ἔχεις, οὔτε μυστηρίων μετέχεις, οὔτε εὐλογιῶν ἀπολαύεις, οὐκ ἄρα χριστιανός εἶ*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς Β' Τιμ.* 2, PG 62, 610).

Εἶναι λοιπόν ἡ ἱερωσύνη, ὡς ποιμαντική διακονία, μιά μεγάλη ἐκκλησιαστική διακονία, δοσμένη ἀμέσως ἀπό τόν Θεό μέ τό μυστήριο σ᾽ ἐκείνους πού ὁ ἴδιος ὁ Θεός καλεῖ· διότι, κατά τόν Ἀπόστολο Παῦλο «*οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τήν τιμήν, ἀλλ᾽ ὁ καλούμενος ὑπό τοῦ Θεοῦ*» (*Ἑβρ.* 5, 4). Ἑπομένως ἡ ἱερωσύνη ἔχει μυστηριακή βάση, διότι «διά τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου ἱερέων βλέπομεν χορούς, διδασκάλων

ἔχομεν τάγματα». Ἐάν δέν ὑπῆρχε ἅγιο Πνεῦμα «*ποιμένες καί διδάσκαλοι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ οὐκ ἄν ἦσαν*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τήν Πεντ.* 1, PG 50, 458 καί *Εἰς τήν Πεντ.* 2, PG 50, 464. Ἡ ἄρνηση τῆς ἱερωσύνης ὡς μυστηρίου ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο στήν ἀπώλεια. Χωρίς ἱερωσύνη οὔτε «*σωτηρία ἐστίν ἡμῖν, οὔτε τῶν ἐπηγγελμένων ἐστί τυχεῖν ἀγαθῶν*». Ὅλα αὐτά γίνονται πραγματικότητα, «*μόνον διά τῶν ἁγίων ἐκείνων χειρῶν, τῶν τοῦ ἱερέως*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Περί ἱερωσύνης,* 3, 5, PG 48, 643. ΕΠΕ 28, 124. Πρβλ. καί *Εἰς Β ' Τιμ.* 2, 2, PG 62, 610: «*Οὐκ οἶδας τί ἐστίν ἱερεύς; Ἄγγελος Κυρίου ἐστί. Μή γάρ τά ἑαυτοῦ λέγει; Εἰ καταφρονεῖς αὐτοῦ, οὐκ αὐτοῦ καταφρονεῖς, ἀλλά τοῦ χειροτονήσαντος αὐτόν Θεοῦ. Καί πόθεν δῆλον ὅτι ὁ Θεός ἐχειροτόνησεν αὐτόν, φησίν; Οὐκοῦν, εἰ μή ταύτην ἔχεις τήν ὑπόληψιν, ἡ ἐλπίς σου κεκένωται. Εἰ γάρ μηδέν ἐνεργεῖ ὁ Θεός δι᾽ αὐτοῦ, οὔτε λουτρόν ἔχεις, οὔτε μυστηρίων μετέχεις, οὔτε εὐλογιῶν ἀπολαύεις· οὐκ ἄρα χριστιανός εἶ*» (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς Β ' Τιμ.* 2, PG 62, 610).

Β. Τό ὕψος τοῦ ἱερατικοῦ ἀξιώματος

Τά παραπάνω ὑπογραμμίζουν τή σπουδαιότητα καί τό ὕψος τῆς ἱερωσύνης πού εἶναι «*τό πάντων ἀγαθῶν ἐν ἀνθρώποις ἀναβεβηκός*», ἀλλά καί τήν τιμή τῶν ἱερέων τῆς Ἐκκλησίας πού πρέπει νά ὑπερβάλλουν κατά πολύ τήν ἀνθρώπινη ἀρετή καί νά γνωρίζουν κάθε κατάλληλη θεραπεία γιά τίς ψυχές τῶν ἀνθρώπων. (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Περί ἱερωσύνης,* 4,2 PG 48, 665. ΕΠΕ 29, 211). Εἶναι προστάτες τῆς ἀληθείας, δοξάζουν τόν Θεόν μαζί μέ τούς ἀγγέλους καί ἀρχαγγέλους καί στέλνουν τίς εὐχές καί τίς θυσίες στό ἄνω θυσιαστήριο. Ἡ διακονία τους ἐπιτελεῖται μέν ἐπί τῆς γῆς, ἀλλ᾽ ἀνήκει στά ἔργα τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Εἶναι «*νυμφαγωγοί τῶν ψυχῶν καί προμνήστορες*» καί τό ἀξίωμά τους ὑπερβαίνει ὅλα τά ἀξιώματα τῆς γῆς. Ὡς ὄργανο τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί ὡς ἀντιπρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ὁ ἱερεύς τάχθηκε νά δώσει φτερά στήν ψυχή, νά τήν ἁρπάξει ἀπό τόν κόσμο καί νά τήν δώσει στό Θεό, ὥστε νά διατηρήσει μέν ἡ ψυχή τό «κατ᾽ εἰκόνα» ὅταν αὐτό διατηρεῖται, ἤ νά τό κρατήσει ἀπό τό χέρι ὅταν κινδυνεύει νά χαθεῖ, ἤ ὅταν ἔχει

διαρρεύσει καί διαλυθεῖ νά τό ἐπαναφέρει καί νά βάλει τόν Χριστό νά κατοικήσει στίς καρδιές μέ τήν Χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Τέλος δέ τό καί κυριώτερο, νά κάνει Θεό καί ἄξιο τῆς οὐρανίου μακαριότητος τόν ἄνθρωπο (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 2, 23, PG 35, 432B. ΕΠΕ 1, 102). Ὁ ἱερεύς εἶναι μεσίτης μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπων ἐπιτελώντας τήν καταλλαγή καί τή σωτηρία τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου. «*Τῆς θείας καί τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἡ ἱερωσύνη ὥσπερ μέση καθέστηκεν, ἵνα τήν μέν θεραπεύῃ τῇ δέ μεταβολήν ἐργάζηται κρείττονα*» (Ἰσιδώρου Πηλουσιώτου, *Ἐπιστολή* 20, PG 78, 745C.

Ἔτσι, ὁ ἱερεύς πρεσβεύει γιά ὁλόκληρη τήν οἰκουμένη καί παρακαλεῖ τόν Θεό νά εἶναι εὐσπλαχνος γιά τίς ἁμαρτίες ὅλων, ὄχι μόνον τῶν ζώντων, ἀλλά καί τῶν ἀποθανόντων. Προσέρχεται ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ σάν νά ἔχει ἀναλάβει τή φροντίδα ὅλου τοῦ κόσμου καί σάν νά εἶναι πατέρας ὅλων, ἱκετεύοντας νά καταπαύσουν οἱ πόλεμοι παντοῦ, νά σταματήσουν οἱ ταραχές, νά ἔλθει ἡ εἰρήνη, νά ὑπάρχει ἀφθονία ἀγαθῶν καί νά ἀπαλλαγεῖ κάθε ἄνθρωπος ἀπό τά κακά πού τόν ἐνοχλοῦν (Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ἱερωσύνης*, 6,4, PG 48, 680. ΕΠΕ 28, 266). Διά τοῦ μυστηρίου τῆς ἱερωσύνης γίνεται ἱκανός μέ τή δύναμη τῆς θείας Χάριτος νά ἐπιτελεῖ τήν ἀναίμακτη θυσία πού δέν θά μποροῦσε ποτέ ἀνθρώπινη ψυχή νά ἐπιτελέσει καί νά βαστάξει ἐκεῖνο τό πῦρ τῆς θυσίας πού θά τά ἀφάνιζε ὅλα, ἄν δέν ἐρχόταν ἄφθονη ἡ βοήθεια τῆς Χάριτος τοῦ Θεοῦ (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Περί Ἱερωσύνης,* 3, 4, PG 48, 643. ΕΠΕ 28, 124).

Τέτοιο μεγάλο ἀξίωμα ἔχει ὁ ἱερεύς καί τέτοιο ἀπερινόητο εἶναι τό ὕψος τῆς ἱερωσύνης πού πηγάζει ἀπό τό Θεό καί πού διά τῆς ἱερατικῆς διακονίας, ὁδηγεῖ στόν Θεό. Πράγματι «*θεῖόν τι χρῆμα ἡ ἱερωσύνη καί τῶν ὄντων ἁπάντων τό τιμιώτατον*» (Ἰσιδώρου Πηλουσιώτου, *Ἐπιστολή* 2, 52, PG 78, 493C καί *ἐπιστολή* 2, 125, PG 78, 564C). Καί αὐτό εἶναι πολύ φυσικό, ἀφοῦ δέν τήν ἵδρυσε οὔτε ἄγγελος, οὔτε ἀρχάγγελος οὔτε καμμία ἄλλη κτιστή δύναμη, ἀλλά τήν ἵδρυσε αὐτός ὁ Παράκλητος, ὁ ὁποῖος καί ἔκανε ἀνθρώπους ζώντας στή σάρκα ἱκανούς νά κάνουν ὑπηρεσία ἀγγέλων καί νά κατεβάζουν τό ἅγιο Πνεῦμα γιά τόν ἁγιασμό καί τήν σωτηρία τοῦ κόσμου (Ἰω. Χρυσοστόμου, *Περί*

Ἱερωσύνης, 3, 4, PG 48, 643. ΕΠΕ 28, 121).

Γ. Ἐπίλογος

Ὡς μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ δηλαδή τῆς Ἐκκλησίας ζοῦμε ὅλοι λαϊκοί καί κληρικοί, οἱ ποιμένες τῶν λογικῶν προβάτων τῆς Ἐκκλησίας τήν ἠθική σήψη τῆς κοινωνίας μας, τήν ἀπομάκρυνση τῶν ἀνθρώπων ἀπό τόν Θεόν καί τήν Ἐκκλησία, τόν θανατηφόρο ψυχικό καί σωματικό ξεπεσμό τῶν ἀνθρώπων, πού μέ τά ἔργα τους καί τή συμπεριφορά τους διώχνουν τόν Θεό ἀπό τή ζωή τους. Ἡ κραυγή τους «*Θεέ ἀπόστα ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὁδούς σου οὐ βούλομαι εἰδέναι*» σπαράζει τήν καρδιά μου. Ποιός θά σώσει τόν κόσμο ἀπό τήν πορεία του πρός τόν θάνατο καί τήν ἀπώλεια; Μόνον ἡ Ἐκκλησία μέ τήν ἱερωσύνη της. Ἡ ἔννοια καί ἡ ἀποστολή τῆς ἱερωσύνης στόν κόσμο εἶναι ἡ συνέχιση τῆς παρουσίας καί τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ διά τῆς Ἐκκλησίας. Μέ τήν ἱερωσύνη ὁ κόσμος ἔχει τήν δυνατότητα νά γίνει Ἐκκλησία καί τά ἄτομα τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας νά γίνουν πρόσωπα καί μέλη τῆς Ἐκκλησίας καί νά συμμετέχουν στή ζωή τῆς Παναγίας Τριάδος «*μετά πάντων τῶν ἁγίων*» (Ἀνδρούτσου, Χ. *Δογματική*, 389. Καί Τρεμπέλα, Π. *Δογματική*, 3, 87) Γι᾽ αὐτό ἡ ἱερωσύνη εἶναι «τό πάντων ἀγαθῶν ἐν ἀνθρώποις ἀναβεβηκός» (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 21, PG 35, 1088C, διότι «*τελεῖται μέν ἐπί γῆς, τάξιν δέ ἐπουρανίων ἔχει ταγμάτων*» (Τερτυλλιανοῦ, *Exhortatione de Castitatis*, 7, PL 2, 922AB). Εἶναι «θεῖον χρῆμα καί ὄντων ἁπάντων τό τιμιώτατον» (Ἱερωνύμου, *Ἐπιστολή* 130, 7, PL 22, 1111. Πρβλ. καί *ἐπιστολή* 52, 5-7, PL 22, 532-534 ὅπου γράφει: «....In monarchis et clericis, quorum et sacerdotium proposito, et propositum ornatur sacerdotio»). Καί ναί μέν «*σεπτή καί δυσπρόσιτος ἡ ἱερωσύνη*» ἀναγκαία δέ καί μοναδική καί ὡς πρός τό ὕψος καί ὡς πρός τήν ἀξία της γιά τήν σωτηρία τῶν ἀνθρώπων. Ἐπιτακτική, λοιπόν, εἶναι ἡ ἀνάγκη νά πυκνώσουμε τίς τάξεις τοῦ Κλήρου μέ ἀξίους, ἁγίους, πνευματικά καταρτισμένους καί μορφωμένους κληρικούς γιά νά ἀγωνιστοῦμε ὅλοι μαζί ἐντός τῆς Ἐκκλησίας καί ὡς Ἐκκλησία νά φυλάξουμε τήν πίστη, τήν ἀλήθεια καί τήν ἑνότητά της.

Κέντρο καί κεφαλή αὐτῆς τῆς ἑνότητος εἶναι ὁ ἐπίσκοπος, ὁ ὁρατός ἀντιπρόσωπος τοῦ Θεοῦ και τοῦ Χριστοῦ. Καί «*ὥσπερ ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ Πατρός οὐδέν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι᾽ ἑαυτοῦ, οὔτε διά τῶν ἀποστόλων*» ἔτσι καί τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας «*ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καί τῶν πρεσβυτέρων μηδέν πράσσουσι*». Μ᾽ αὐτόν τόν τρόπο διαφυλάσσεται ἡ ἑνότητα καί παραμένει «*μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*» (Ἰγνατίου, *Πρός Μαγνησίους*, 7, PG 5, 668B. ΒΕΠ 2, 269).

Ἀρχιμ. Ἰακώβου Σ. Καραμούζη
Ἱεροκήρυκος Ἱ.Μ. Μυτιλήνης

*«Τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας καί ἡ σημασία του γιά τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου»**

Ὁ χωρίς ἀρχή καί δίχως τέλος Τριαδικός Θεός κατευθύνει τό ἀνθρώπινο γένος καί τήν κτίση Του στό τέλος τῆς δεύτερης χιλιετίας ἀπό τήν ἐμφάνιση τοῦ Χριστοῦ.

Περάσανε περίπου δύο χιλιάδες χρόνια ἀπό τότε πού ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος ρύθμισε τήν πορεία καί τίς ἐξελίξεις της, ἔχοντας ὡς ορόσημο καί σημεῖο ἀναφορᾶς τήν ἐποχή πρό τοῦ ἐρχομοῦ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί τήν περίοδο μετά ἀπό τό γεγονός τῆς παρουσίας Του στόν κόσμο. Ἄλλωστε ὁ συγκεκριμένος χρόνος καί τόπος τῆς Γεννήσεώς Του, ἴσως νά εἶναι καί τό μοναδικό σημεῖο συμφωνίας τῶν λαῶν κάθε ἐποχῆς. Διότι Ἐκεῖνος, ὡς γνωστόν καί σύμφωνα μέ τά κείμενα τῆς Ἁγ. Γραφῆς, θά παραμένει ἕως τῆς συντελείας τῶν αἰώνων ἀντιλεγόμενο καί ἀμφισβητούμενο πρόσωπο, ὅσον ἀφορᾶ τήν ταυτότητά Του.

Γιά μᾶς ὅμως τούς χριστιανούς, ὁ Χριστός εἶναι ὁ Θεός μας. Ἀσάρκως ἐμφανιζόμενος στούς Πατριάρχες καί Προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἐνσάρκως ἀποκαλυπτόμενος στήν Καινή Διαθήκη. Σύμφωνα μέ τήν πίστη καί τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας μας «Θεός ἐφανερώθη ἐν σαρκί» (*Α΄ Τιμ.* 3,16) γεννώμενος ὡς ἄνθρωπος, δηλ. ἄνθρωπος σάν καί μᾶς ἀπό σάρκα καί αἷμα (*Ἑβρ.* 2, 14). Συγκεκριμένα ὁ

«Ἐκφωνήθηκε στά πλαίσια τῆς μηνιαίας κληρικολαϊκῆς συνάξεως, ἡ ὁποία πραγματοποιήθηκε στίς 27-2-1997 στόν Ἱ.Ν. Ἁγίου Νικολάου Πλωμαρίου.

Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατρός μέ τήν συγκατάθεσή Του καί τήν συνεργία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅπως ἀκριβῶς τό ὑπερφυές αὐτό γεγονός ὑμνολογεῖται ἀπό τήν Ἐκκλησία μας τήν ἡμέρα τῶν Θεοφανείων, ἀφήνει τούς οὐρανούς καί ἐπισκέπτεται τή γῆ.

Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς καί οἱ κανόνες τῆς λογικῆς, ἀδυνατοῦν νά συλλάβουν τήν πραγμάτωση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας. Πῶς εἶναι δυνατόν ὁ Δημιουργός τῆς κτίσεως, ὁ Αἰώνιος, ὁ Ἄναρχος, ὁ Ἀτελεύτητος νά ἔρχεται στά φθαρτά, στά ἐπίγεια στά πεπερασμένα καί παροδικά!

Κατορθώθηκε ὅμως, διότι τό θέλησε ὁ Ἴδιος! Ὅπως ἀκριβῶς καί χωρίς νά πιεσθεῖ ἀπό κανέναν καί νά παρασυρθεῖ ἀπό ὁποιαδήποτε ἀνάγκη, δημιούργησε τόν κόσμο «ἐκ τοῦ μή ὄντος», ἔτσι ἀκριβῶς θέλησε καί νά σαρκωθεῖ. Νά ἑνώσει μιά γιά πάντα στό πρόσωπό Του τόν Θεό καί τόν ἄνθρωπο. Γι᾿ αὐτό ἄλλωστε ὀνομάσθηκε καί Χριστός. Διότι χρίσθηκε ὁ ἄνθρωπος ἀπό τόν Θεό, ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀπό τή Θεία φύση. Ἔγινε δηλ. Θεάνθρωπος.

Ἡ μακραίωνη Ὀρθόδοξη Παράδοσή μας δέν προβάλλει ἕναν Θεό τιμωρό καί δικαστή ἄκαμπτο, πού πληγώνεται, ὅπως διδάσκουν οἱ Ρωμαιοκαθολικοί ἀπό τόν ἄνθρωπο, διότι κάποια στιγμή παύει νά Τόν ἀναγνωρίζει ὡς Δημιουργό καί πατέρα Του, ἀλλά παραδίδει διά μέσου τῶν αἰώνων τόν ἀληθινό ἰατρό, τόν γνήσιο θεραπευτή «τῶν ψυχῶν καί τῶν σωμάτων», πού ἦλθε στόν κόσμο καί στό ἀγαπημένο Του πλάσμα, τόν ἄνθρωπο, κινούμενος ἀπό μία καί μόνο αἰτία. Τήν δίχως ὅρια καί φραγμούς ἀγάπη Του.

Ὁ Θεάνθρωπος, Ἰησοῦς Χριστός, μέ τήν παρουσία Του στή γῆ, θέλησε νά μᾶς δείξει τήν ποιότητα μιᾶς ἄλλης ζωῆς. Ἑνός καινούργιου κόσμου, ὅπου τό πρότυπό Του δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τόν τρόπο ζωῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος.

Ὁ Θεός, τόν ὁποῖον καθημερινά ἐπικαλεῖται, προσκυνᾶ καί λατρεύει κάθε προσευχόμενη ψυχή Ὀρθοδόξου Χριστιανοῦ, μέσα ἀπό τήν πλούσια λειτουργική παράδοση, εἶναι Τρία Πρόσωπα ἰσότιμα μεταξύ τους, καί τό καθένα μοναδικό καί ἀνεπανάληπτο. Ὁ Θεός μας δέν ἀποτελεῖ μοναχική ὕπαρξη. Εἶναι μία συνεχόμενη συντροφιά, ἡ ὁποία δέν φθείρεται. Προσκαλώντας, λοιπόν, τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ τόν ἄνθρωπο κάθε ἐποχῆς νά δημιουργήσει σχέση

μέ τόν Θεόν, τόν καλεῖ νά γίνει κοινωνός καί συμμέτοχος τοῦ τρόπου ζωῆς τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ προηγουμένως ἐνσωματωθεῖ στό σῶμα Του, πού εἶναι ἡ Ἐκκλησία, μέ τήν πράξη τοῦ Βαπτίσματος. Ὁ χριστιανός πού ἐλεύθερα καί συνειδητά ἐγκολπώνεται τήν ἐμπιστοσύνη του στόν Τριαδικό Θεό, καλεῖται νά ζήσει σέ καθημερινό ἐπίπεδο τήν ἀγάπη μέσα ἀπό τήν συνύπαρξη ὅλων. Δέν περιφρονεῖ τόν συνάνθρωπό του, ἐνδιαφέρεται χωρίς ἴχνος ἰδιοτέλειας γιά τίς ἀνάγκες τῶν ἀδελφῶν του, ζεῖ γιά τόν πλησίον του καί ὄχι γιά τόν ἑαυτό του, διότι γνωρίζει πολύ καλά, πώς εἶναι πρωτίστως μέλος ὄχι ἑνός ὁποιουδήποτε σώματος ἤ κοινωνικῆς ὁμάδος, ἀλλά τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ.

Ἴσως περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη στιγμή τῆς ἱστορίας, ὁ σημερινός ἄνθρωπος ἔχει περισσότερη ἀνάγκη νά συνδεθεῖ μέ τήν ὑπόσταση τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ. Ἡ πολυπραγμοσύνη του καί οἱ πάμπολλες ἀσχολίες καί δραστηριότητες πού ἀναπτύσσει, κάθε ἄλλο παρά τοῦ ἐξασφαλίζουν τήν ποιότητα τῆς ζωῆς του. Ἀδιαμφισβήτητο γεγονός παραμένει τό καθημερινό ἄγχος, ἡ ἀγωνία καί τό ἀνικανοποίητό του. Παλεύει μέσα σ᾽ ἕνα κυκεώνα ἀνούσιων καταστάσεων καί γεγονότων νά ἀκουμπήσει κάπου γιά νά ξεκουρασθεῖ. Τυλιγμένος στό πέπλο τῆς μοναξιᾶς του, προσπαθεῖ νά βρεῖ κάποιο στήριγμα, ἕνα φῶς, μία σταγόνα ἐλπίδας μέσα σ᾽ αὐτούς τούς ἀνέλπιδους καιρούς πού ζοῦμε.

Γι᾽ αὐτό καί ἀρκετοί νέοι μας εὔκολα ἑλκύονται ἀπό τούς ἐμφανιζόμενους ὡς «Μεσσίες» ἤ «Προφῆτες» ἤ «Σωτῆρες», πού τούς ὑπόσχονται «μεθόδους» καί «τεχνικές» γιά τήν ἀντιμετώπιση τῆς ζωῆς. Τούς τροφοδοτοῦν μέ συνθήματα γιά ἑνότητα καί ἀγάπη πάνω στῆ γῆ. Τούς προτείνουν φιλοσοφίες καί θεωρίες ἀνατολικῆς προελεύσεως γιά τήν ὑγεία τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς. Ὅλα αὐτά φυσικά ἐντάσσονται σ᾽ ἐκεῖνες τίς κινήσεις πού φέρουν τό ὄνομα «Παραχριστιανικές ὁμάδες» ἤ «Νέες αἱρέσεις», ἤ διαφορετικά «Ὁλοκληρωτικές θρησκεῖες».

Δυστυχῶς ὅμως κρύβουν ἐσκεμμένα τά πρόσωπά τους πρός ἄγραν ὀπαδῶν. Πίσω ἀπό τήν μάσκα πού φοροῦν, κρύβεται ἕνας κόσμος διεστραμμένος, ἀνήθικος καί σατανικός. Ἀποτελοῦν ἕνα σοβαρό πρόβλημα γιά τήν κοινωνία, τήν οἰκογένεια καί τόν πολιτισμό μας. Μπροστά σ᾽ αὐτήν τήν

κρισιμότητα τῆς καταστάσεως, ἔχοντας ὅμως ὑπ᾽ ὄψιν καί τήν παραπλάνηση καί ἀπειλή τοῦ ὀρθοδόξου πληρώματος τίς γνωστές καί παλαιές αἱρέσεις, τοῦ χιλιασμοῦ καί τοῦ προτεσταντισμοῦ μέ τά παρακλάδια τους, εἰδικά γιά τόν δεύτερο, ὁμολογοῦμε καί πάλι τήν πίστη μας στό ἦθος πού προτείνει ἡ φωνή τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ πρόταση ζωῆς πού προβάλλει στίς ἐλπίδες καί τά ὁράματα τοῦ ἀνθρώπου καθώς καί στά ἀδιέξοδά του, εἶναι μία καί μοναδική γι᾽ αὐτό εἶναι καί ἀληθινή: Τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅπως τό ζεῖ, ὅπως τό λατρεύει καί ὅπως ἔχοντας ἀνάμεσά μας τόν Ποιμενάρχη μας, ἀφοῦ «ὅπου ὁ Ἐπίσκοπος ἐκεῖ καί ἡ Ἐκκλησία» κατά τόν ἅγιο Ἰγνάτιο Ἀντιοχείας, ἄς θυμηθοῦμε, τί μᾶς λέγει γιά τήν ὑπόσταση τοῦ Θεανθρώπου ἡ τετάρτη (Δ΄) Οἰκουμενική Σύνοδος πού συγκλήθηκε στή Χαλκηδόνα τό 451 μ.Χ. Ἄς θέσουμε λοιπόν τά ἑξῆς ἐρωτήματα: Μέ ποιόν τρόπο στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἡ Θεία καί ἡ ἀνθρώπινη φύση παραμένουν ἑνωμένες, χωρίς ποτέ οὔτε νά διαιροῦνται, ἀλλά καί οὔτε καί νά συγχέονται; Τί σημαίνει ἤ καλύτερα γιατί πρέπει ὁπωσδήποτε γιά τή ζωή τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου τά δύο αὐτά μεγέθη νά εἶναι ἑνωμένα «ἀσυγχύτως» καί «ἀδιαιρέτως»; Προηγουμένως ὅμως ἄς δοῦμε αὐτό πού ὀνομάζουμε δόγμα τῆς Χαλκηδόνας.

α) Ἔννοια, γένεση καί σημασία τοῦ δόγματος γιά τόν Χριστιανό

Ἡ λέξη «δόγμα» προέρχεται ἀπό τό ρῆμα «δοκέω-ῶ» (ἔχω τή γνώμη, νομίζω, κρίνω καλό) καί σημαίνει ἀπόφαση, ἐπίσημη καί αὐθεντική γνώμη, διαταγή. Στόν χῶρο τῆς πίστεώς μας δόγματα εἶναι οἱ ἀλήθειες πού πηγάζουν ἀπό τήν Ἁγία Γραφή καί ἀναπτύσσονται μέσα στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν καθοδήγηση τοῦ Ἁγ. Πνεύματος.

Ὑπό τήν ἔννοια δηλ. αὐτή δόγματα εἶναι α) ὅλες οἱ ἀλήθειες πού πηγάζουν ἀπό τήν Ἁγ. Γραφή καί ἀναπτύσσονται διεξοδικότερα μέσα στήν Παράδοση τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Σώματος καί β) εἰδικότερα οἱ ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων πού ἀναφέρονται σέ συγκεκριμένα θέματα πίστεως.

Ἔτσι λοιπόν τό χριστιανικό δόγμα δέν πρέπει νά θεωρεῖται προϊόν τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πνεύματος, γιατί βρίσκεται ἤδη σπερματικά διατυπωμένο μέσα στήν Ἁγία Γραφή. Παρουσίασε βέβαια κάποια ἀνάπτυξη ὡς πρός τήν μορφή, μέ βάση κυρίως τήν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία, κατά τό περιεχόμενο ὅμως παρέμεινε πάντοτε βιβλικό.

Ἡ χρήση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας κατά τή διατύπωση τοῦ χριστιανικοῦ καί εἰδικότερα τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος ἀπό τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἱστορική, ἐπιτακτική ἀνάγκη, γιατί οἱ Πατέρες ὄφειλαν νά παρουσιάσουν τό ὀρθόδοξο δόγμα μέσα σ᾽ ἕναν κόσμο πού ἐμπνεόταν ἀπό τήν ἀρχαία ἑλληνική σκέψη καί μέ τούς ὅρους καί τίς ὁμολογίες πού παρουσίαζαν οἱ αἱρετικοί τίς διδασκαλίες τους. Αὐτό γίνεται κατανοητό, ἄν λάβουμε ὑπ᾽ ὄψιν ὅτι τό ὀρθόδοξο δόγμα μέ ὅλες τίς φάσεις τῆς ἀναπτύξεώς του, διατυπώθηκε ἀπό τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας μας σάν ἀπάντηση στήν πρόκληση τῶν αἱρετικῶν. Δέν ὑπάρχει καμμία ἀμφιβολία ὅτι ἐάν δέν ὑπῆρχαν οἱ διάφορες αἱρέσεις, ὁπωσδήποτε δέν θά ὑπῆρχε μιά τόση ἀνεπτυγμένη μορφή στή διατύπωση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος. Ἀφοῦ λοιπόν πρῶτοι οἱ αἱρετικοί χρησιμοποίησαν τήν ἑλληνική φιλοσοφία κατά τή διατύπωση τῶν διδασκαλιῶν τους, ὄφειλαν κατ᾽ ἀνάγκη νά τήν χρησιμοποιήσουν καί οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, προκειμένου νά ἐκφράσουν σαφῶς καί σέ ἀντίθεση μέ τούς αἱρετικούς, τήν Ὀρθόδοξη πίστη.

Κατά συνέπεια ἡ ἑλληνική φιλοσοφία συνέβαλε μόνο στήν ἐξωτερική ἤ ἀλλιῶς μορφολογική διατύπωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δόγματος καί ὄχι στή γέννησή του. Ἡ κυοφορία του συνδέεται ἀποκλειστικά καί μόνο μέ τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί ὄχι μέ τήν ἑλληνική φιλοσοφία.

Δέν ὑπάρχει λοιπόν κανένα δόγμα στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, πού νά μήν πηγάζει ἄμεσα ἀπό τήν ἀποκάλυψη. Ἐδῶ ὅμως εἶναι ἀναγκαία μιά διευκρίνιση. Ὅταν λέμε ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, δέν ἐννοοῦμ ε ἁπλά καί μόνο τήν φανέρωση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως παρουσιάζεται μέσα στήν Ἁγία Γραφή, ἀλλά κάθε ἐξωτριαδική κίνηση τοῦ Θεοῦ πρός τόν κόσμο, πού πραγματοποιεῖται μέ τίς ἐνέργειές του καί ἐκδηλώνεται

τόσο κατά τήν δημιουργία, ὅσο καί κατά τήν σωτηριώδη οἰκονομία. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο δέν ἐντοπίζεται μόνο σέ μιά στιγμή ἤ σέ μιά περίοδο τῆς ἱστορίας, ἀλλά καλύπτει ὁλόκληρη τήν φάση τῆς Θείας οἰκονομίας. Ἀρχίζει ἀπό τήν δημιουργία, περνάει μέσα ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη, ἐγκαινιάζει τήν Νέα Διαθήκη καί φθάνει μέχρι τήν συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας τήν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς, παραμένοντας ἀπό τότε μέ τήν παρουσία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παροῦσα στή ζωή καί τό ἔργο της, ὁδηγώντάς την πρός τά ἔσχατα.

Δέν ὑπάρχει, ἀγαπητοί μου χριστιανοί, καταλληλότερο χωρίο μέσα στά εὐαγγέλια, πού νά ἀποτελεῖ τήν πιό χαρακτηριστική σπερματική διατύπωση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος καί κατά συνέπεια τήν ἀνάπτυξή του ἀπό τό χωρίο «καί ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» (*Ἰω.* 1, 14). Στό χωρίο αὐτό ὑπάρχει συμπυκνωμένο τόσο τό τριαδικό ὅσο καί τό χριστολογικό δόγμα, πού εἶναι τά δύο θεμελιώδη δόγματα τῆς Ἐκκλησίας, τά ὁποῖα διατυπώθηκαν ἀπό τίς οἰκουμενικές Συνόδους.

Ἑπομένως, τό δόγμα κατά τήν Ὀρθόδοξη Παράδοση δέν εἶναι θεωρία, ἀλλά συνδέεται στενά μέ τήν ζωή τοῦ χριστιανοῦ. Εἶναι μάλιστα τέτοια ἡ σχέση τοῦ δόγματος δηλ. ἡ διατύπωση τῶν ἀληθειῶν τῆς πίστεως μέ τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας, ὥστε νά μήν μποροῦμε νά νοήσουμε τά δύο αὐτά πράγματα ξένα μεταξύ τους. Πρόκειται γιά δύο ὄψεις τῆς ἴδιας πραγματικότητος πού ἐγκαινίασε ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου μέσα στήν ἱστορία. Ἔτσι θεωρία καί πράξη συνδέονται ἄρρηκτα στήν Παράδοσή μας. Γι᾽ αὐτό ἀκριβῶς κάθε προσπάθεια ἀλλοιώσεως τοῦ περιεχομένου τοῦ δόγματος ἀπό τούς διάφορους αἱρετικούς μέσα στήν ἱστορία θεωρεῖται ἀπό τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας σάν προσπάθεια ἀλλοιώσεως τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας καί ζωῆς της. Ἀλλά καί κάθε προσπάθεια διατυπώσεως τοῦ δόγματος ἀπό τούς Πατέρες μας, ἔτσι ὥστε νά ἀποκλείεται ἡ ὁποιαδήποτε αἱρετική παραχάραξη, στοχεύει σέ τελευταία ἀνάλυση στή διασφάλιση τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας καί ζωῆς τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτό γίνεται σαφέστερο, ἄν λάβουμε ὑπ᾽ ὄψιν ὅτι οἱ Πατέρες ἀντιμετώπισαν τόσο τίς τριαδολογικές ὅσο καί τίς χριστολογικές αἱρέσεις, ἐπιση-

μαίνοντας κατά πρῶτο καί κύριο λόγο τίς ἀρνητικές συνέπειες πού εἶχαν γιά τήν πραγμάτωση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου. Τό κύριο δηλ. ἐνδιαφέρον τῶν Θεοφόρων Πατέρων μας τόσο κατά τήν ἀντιμετώπιση τῶν αἱρέσεων, ὅσο καί κατά τήν ἀνάπτυξη καί διατύπωση τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τους, ἦταν νά διασφαλίσουν τήν πραγματικότητα τῆς θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου. Νά λοιπόν ἡ ὑψίστη σημασία τοῦ δόγματος γιά τόν καθημερινό ἀγώνα τῶν χριστιανῶν!

Ἡ πίστις εἶναι τό κινδυνευόμενον. Καί ἄρα ἡ σωτηρία εἶναι τό διακινδυνευόμενον, ἀφοῦ ἡ σωτηρία ἐξαρτᾶται ἄμεσα ὄχι μόνον ἀπό τήν ἐνάρετη ζωή, ἀλλά καί ἀπό τήν ὀρθή πίστη.

Μέσα σ᾽ αὐτό τό πνεῦμα κινήθηκαν οἱ μορφές τῶν Πατέρων τῆς τετάρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

β) *Ὁ τρόπος ἕνωσης τῶν δύο φύσεων στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ*

Τρεῖς σοβαρές χριστολογικές αἱρέσεις δηλ. τοῦ Ἀπολιναρίου, τοῦ Νεστορίου καί τοῦ Εὐτυχοῦς, ταράζουν τήν Αὐτοκρατορία τῆς Ἀνατολῆς καί συνάμα προβληματίζουν στό ἔπακρο καί τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης. Οἱ συζητήσεις εἶναι ὀξύτατες καί οἱ διαμάχες σκληρές. Καταρχήν δύο Οἰκουμενικές Σύνοδοι, ἡ τρίτη τῆς Ἐφέσου, τό 431, καί ἡ τετάρτη τῆς Χαλκηδόνας, τό 451 ἀντιμετώπισαν τίς παραπάνω αἱρέσεις, καταδίκασαν τούς αἱρεσιάρχες καί ἀποσαφήνισαν τά δόγματα τῆς Ὀρθοδοξίας.

Πρίν ἀπ᾽ ὅλα ὅμως ἄς δοῦμε τί ἔλεγαν, τόσο ὁ Ἀπολινάριος, ὅσο καί ὁ Νεστόριος, ἀλλά καί ὁ Εὐτυχής.

Ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας καταδικάστηκε ἀπό τήν δευτέρα Οἰκουμενική Σύνοδο. Ἡ διδασκαλία του ὅμως εἶχε ἐπιπτώσεις σ᾽ ὅλες τίς μετέπειτα χριστολογικές αἱρέσεις. Ἡ αἱρετική διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου εἶχε πρόδρομο τόν Ἄρειο, ὁ ὁποῖος δέν θεώρησε μόνο ὡς κτίσμα τόν Λόγο, ἀλλά συγχρόνως ἰσχυρίστηκε ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε ἄψυχο σῶμα. Ἔτσι ὁ Ἀπολινάριος ἀκολουθώντας τόν Ἄρειο ὡς πρός τήν χριστολογική αἵρεση, δέχεται ὅτι τό σῶμα, πού προσέλαβε ὁ Λόγος, ἦταν δίχως νοῦ. Ἔτσι τοῦτο τό ἄλογο σῶμα

ἀποτελεῖ ἁπλῶς μιά γέφυρα πού συνδέει κόσμο καί ἄνθρωπο μέ τήν κορυφή τοῦ Λόγου. Ὁ ἄνθρωπος μυστικά καί πνευματικά καλεῖται νά ἑνωθεῖ μέ τόν Λόγο καί ὄχι μέ τόν Θεάνθρωπο, ὡς τέλειο Θεό καί τέλειο ἄνθρωπο. Στόν Ἀπολιναρισμό δέν συζητεῖται ὁ τρόπος ἕνωσης τῶν δύο φύσεων, δέχεται ὁ Ἀπολινάριος μιά ἕνωση φυσική καί πραγματική. Ἐπιμένει ὅμως στό πρόβλημα τῆς ἀκεραιότητος ἤ τελειότητος τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, κολοβώνοντάς την καί κάνοντας ἀδύνατη τή θεραπευτική σωτηρία.

Καί ὁ Νεστόριος δέν μπορεῖ νά δεχτεῖ τήν πραγματική καί οὐσιαστική ἕνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Ἐπιμένει στήν ὀξεία διάκρισή τους. Δέν ἀρνεῖται τήν τελειότητα καί ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἡ ὁποία ἔχει σῶμα καί λογική ψυχή, ἀλλά τήν ἀντιπαραθέτει πρός τή Θεία φύση, ἔτσι ὥστε οἱ δύο φύσεις ἤ οἱ δύο ὑποστάσεις ἤ οἱ δύο υἱοί (ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς καί ὁ Λόγος) νά εἶναι πράγματα ἐντελῶς διακεκριμένα καί ἑνωμένα κατά συνάφεια ἤ κατά ἠθική σχέση. Ἡ συνάφεια αὐτή καί ἡ ἠθική σχέση ἔχει μιά ἀναλογία πρός τή σχέση ὁδηγοῦ καί ὀχήματος, ἔτσι ὥστε νά ὑπάρχει μία ἕνωση ἀλλά καθαρά ἐξωτερική. Ὁ Θεός Λόγος, κατά τόν Νεστόριο, ἁπλῶς πέρασε διαμέσου τῆς Παναγίας, γιά νά κάνει τόν ἄνθρωπο Ἰησοῦ κατοικητήριο ἤ ὄχημα ἤ ναό ἤ ἔνδυμα. Ὁ Νεστόριος λοιπόν σύμφωνα μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις καταλήγει στό φυσικό καί αὐτονόητο συμπέρασμα ὅτι ἡ Παναγία γέννησε ἕνα κοινό ἄνθρωπο, προορισμένο νά γίνει κατοικητήριο ἤ ὄχημα τῆς Θεότητος. Σ' αὐτόν τόν ἄνθρωπο ἦλθε καί ἐγκαταστάθηκε ὁ Λόγος. Πρόκειται λοιπόν κατά βάση γιά ἐνοίκηση τῆς θεότητος στήν ἀνθρωπότητα καί ὄχι γιά ἕνωση αὐτῶν τῶν δύο πραγμάτων. Ὑπῆρχε δηλαδή ἡ ἄποψη ὅτι, κατά τόν Νεστόριο, πρῶτα γεννήθηκε ὁ κοινός ἄνθρωπος ἀπό τή Μαρία καί ἔπειτα ἐγκαταστάθηκε ὁ Λόγος. Φαίνεται ἐντούτοις πώς ὁ Νεστόριος δεχόταν τούτη τή συνάφεια τῶν δύο φύσεων ἤδη στή μήτρα τῆς Μαρίας. Ἀλλά τελικά εἶχε τίς ἀνυποχώρητες ἀντιρρήσεις του ὡς πρός τόν Χριστόν, ἄν εἶναι Θεάνθρωπος. Γι' αὐτό προέτρεπε τούς θεολόγους καί ὅλους τούς χριστιανούς νά μήν ἀποκαλοῦν τή Μαρία, τή μητέρα τοῦ Χριστοῦ Θεοτόκο.

Οἱ θεολόγοι καί οἱ χριστιανοί κατενόησαν πώς κάτι ἀταί-

ριαστο ὑπῆρχε ὑπῆρχε στήν ἐπιμονή τοῦ Νεστορίου νά καλεῖται ἡ Θεοτόκος Χριστότοκος γιατί ὁ αἱρεσιάρχης σ᾽ αὐτή τή λέξη ἔδινε τή σημασία τῆς λέξεως ἀνθρωποτόκος. Μέ ἄλλα λόγια ὁ Νεστόριος παραχάραξε καί μετάπλασε τό νόημα τῆς λέξεως Χριστοτόκος, γιατί αὐτή ἡ λέξη ἐκφράζει τό ὀρθόδοξο δόγμα: Χριστός εἶναι ὁ σαρκωμένος Λόγος καί ἑπομένως ἡ Μαρία γέννησε τόν Χριστό, τόν Θεάνθρωπο καί σωστά ὀνομάζεται Χριστοτόκος καί Θεοτόκος.

Σ᾽ αὐτή τήν ἔνταση καί τήν ὀξεία διάκριση καί διαίρεση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, τήν ὁποία εἶχε εἰσαγάγει ὁ Νεστόριος, προκύπτει καί ἄλλο θέμα πού τό εἰσαγάγει ὁ ἀρχιμανδρίτης Εὐτυχής. Ὁ Εὐτυχής ἀναιρεῖ αὐτές τίς θέσεις, εἰσαγάγοντας τόν λεγόμενο μονοφυσιτισμό. Ἡ ἕνωση τῶν δύο φύσεων, κατά τόν Εὐτυχή, εἶναι γεγονός καί μάλιστα συντελεῖται κατά τέτοιο τρόπο, ὥστε νά ξεπερνάει τήν οὐσιαστική ἕνωση. Ἡ ἀνθρώπινη φύση παύει νά ὑπάρχει, ἀπορροφιέται ἀπό τή θεία καί ἐξαφανίζεται. Πρίν ἀπό τήν ἕνωση ὑπῆρχαν δύο φύσεις, μετά τήν ἕνωση ὅμως ὑπάρχει μία φύση, τοῦ Θεοῦ Λόγου.

Ὁ περιώνυμος δογματικός ὅρος τῆς τετάρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου σφραγίζει ἔντονα τή διακήρυξη τῆς ὀρθόδοξης πίστης ἀπό τό ἕνα μέρος καί καταδικάζει κατηγορηματικά τίς αἱρέσεις τοῦ Ἀπολιναρίου, τοῦ Νεστορίου καί τοῦ Εὐτυχοῦς ἀπό τό ἄλλο. Ὁ τονισμός τοῦ ἑνός προσώπου ἤ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος στό δογματικό ὅρο τῆς Δ′ Οἰκουμενικῆς Συνόδου γίνεται κατά κόρον, δέν ἀναιρεῖ μονάχα τό Νεστοριανισμό, ἀλλά ἐξίσου καί ἴσως ἰσχυρότερα τόν μονοφυσιτισμό.

Ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ ἀποτελεῖται ἀπό σῶμα καί λογική ψυχή. Ἡ φράση «ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως» ἀναφέρεται τόσο στόν μονοφυσιτισμό ὅσο καί στόν Νεστοριανισμό. Τά δύο πρῶτα ἀρνητικά ἐπιρρήματα «ἀσυγχύτως καί ἀτρέπτως» προφανῶς ἀπευθύνονται ἐναντίον τοῦ μονοφυσιτισμοῦ καί τά ἄλλα δύο παρόμοια ἐπιρρήματα «ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως» ἐναντίον τοῦ Νεστοριανισμοῦ.

Εἰδικότερα ἡ ὑπόσταση ἤ τό πρόσωπο καί στήν προκειμένη περίπτωση ὅπως στό Τριαδικό δόγμα, σημαίνει τό ἰδιαίτερο, τό ἕνα καί μοναδικό. Ἡ φύση ἤ ἡ οὐσία σημαίνει

τό κοινόν. Τό Α ἤ τό Β πρόσωπο μπορεῖ νά εἶναι φορέας μιᾶς φύσεως. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι λόγου χάρη, ὡς ὑποστάσεις ἤ πρόσωπα εἶναι φορεῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἤ οὐσίας. Στήν Ἁγία Τριάδα τό κάθε πρόσωπο εἶναι φορέας τῆς μιᾶς καί ἀδιαίρετης Θεότητος. Ἔτσι καί ὁ Χριστός, ὡς ὑπόσταση τοῦ Λόγου, εἶναι φορέας τῆς Θεότητος καί τῆς ἀνθρωπότητος. Ἡ Θεότητα καί ἡ ἀνθρωπότητα εἶναι φύσεις καί ὄχι ὑποστάσεις. Ἑπομένως ἕνας καί ἴδιος εἶναι ὁ Χριστός καί ὁ Λόγος, ἀλλά μόνο στήν περίπτωση τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅπου ὁ Χριστός ὡς μία ὑπόσταση εἶναι φορέας δύο φύσεων. Τά πράγματα ἀπό δῶ καί πέρα εἶναι πλήρως ἀποσαφηνισμένα. Δέν ὑπάρχει φύση ἤ οὐσία ἀνυπόστατη (ἤ ἀπρόσωπη). Πάντοτε ἡ κάθε φύση ἀνήκει σέ μιά ὑπόσταση. Καί κάθε ὑπόσταση εἶναι φορέας μιᾶς φύσεως. Ὡστόσο εἶναι δυνατόν μία ὑπόσταση νά εἶναι φορέας περισσοτέρων φύσεων ἀπό τή μία, ὅπως συμβαίνει στήν περίπτωση τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου. Ἔτσι μποροῦμε νά κάνουμε λόγο γιά σύνθετη ὑπόσταση, ὅπως τελικά εἶναι ἡ ὑπόσταση τοῦ Χριστοῦ, μιά καί εἶναι φορέας δύο τελείων φύσεων, τῆς Θεότητος καί τῆς ἀνθρωπότητος καί μέ κανέναν τρόπο δέν μποροῦμε νά κάνουμε λόγο γιά σύνθετη φύση.

Ἡ ἀνθρώπινη φύση, τήν ὁποία προσέλαβε ὁ Λόγος, δέν ἔχει δική της ὑπόσταση, ὑφιστάμενη καθεαυτή. Ἔχει ὡς ὑπόσταση, ἀπό τήν ἀρχή τῆς πρόσληψής της στή μήτρα τῆς Παναγίας, τήν ὑπόσταση τοῦ Λόγου. Ὁ Λόγος, ὡς φορέας τῆς Θεότητος, δέν ἑνώθηκε μέ ἰδιαίτερη ὑπόσταση, ἀλλά μονάχα μέ τήν τέλεια ἀνθρώπινη φύση, πού προσέλαβε ἀπό τήν Παναγία, δίνοντας σ᾽ αὐτή τήν (ἀνυπόστατη) φύση ὡς ὑπόσταση τή δική του ὑπόσταση. Ἡ ὀρθόδοξη λοιπόν ἄποψη πού κάνει λόγο γιά πραγματική καί οὐσιαστική ἕνωση τῶν δύο φύσεων, δέν δέχεται ἰδιαίτερη ὑπόσταση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καί θεωρεῖ πώς ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι ἐνυπόστατη. Ἔτσι οἱ δύο φύσεις δέν κάνουν δύο πρόσωπα ἤ δύο υἱούς. Ἕνας εἶναι ὁ Υἱός, τοῦ Πατέρα πού εἶναι γέννημα ἀΐδιο καί ὁ ἴδιος γίνεται μέ τήν πρόσληψη τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως υἱός τῆς Παναγίας. Ὑπάρχει μία ὑπόσταση πού εἶναι φορέας δύο φύσεων. Ἡ ἕνωση αὐτή τῶν δύο φύσεων ἔγινε πραγματικά, οὐσιαστικά καί ὑποστακτικά στόν ἕνα Υἱό καί Κύριο Ἰησοῦ Χριστό, τόν σαρκωμένο Λόγο, ὅπου ἄμεση συνέπεια

ὑπῆρξε ἡ λεγομένη ἀντίδοση ἤ κοινοποίηση τῶν ἰδιωμάτων. Ὁ Χριστός δηλ. δέν ἐνεργεῖ μεμονωμένα πότε τά ἀνθρώπινα ὡς ἄνθρωπος καί πότε τά Θεῖα ὡς Θεός, ἀλλά τά ἀνθρώπινα ἐνεργεῖ ὡς ἄνθρωπος καί Θεός καί τά Θεῖα ὡς Θεός καί ἄνθρωπος. Αὐτή λοιπόν ἡ ταυτότητα τῆς μιᾶς ὑπόστασης σέ κάθε πράξη, ἀνθρώπινη ἤ Θεία, συντελεῖ ὥστε ἡ μία φύση «νά ἀντιδίδει» στήν ἄλλη τά δικά της γνωρίσματα. Ἔτσι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός εἶναι Θεός καί ἄνθρωπος, ἄκτιστος καί κτιστός, ἀπαθής καί παθητός καί οἱ πράξεις του πάντοτε εἴτε εἶναι ὑψηλές, εἴτε ταπεινές γίνονται ἀπό τόν ἴδιο. Τοῦτο λέγεται ἀντίδοση ἤ κοινοποίηση τῶν ἰδιωμάτων, ὅπως προαναφέραμε. Ποτέ λοιπόν δέν πρέπει νά λέμε πώς στό σταυρό ἔπαθε ἡ ἀνθρώπινη φύση, ἀλλά ὁ Λόγος ἤ ὁ Χριστός κατά τήν ἀνθρωπότητα οὔτε νά λέμε ὅτι ἡ φύση του Λόγου ἔπαθε κατά τή σάρκα, ἀλλά ὁ Χριστός ἔπαθε κατά τή σαρκα. Προηγεῖται τό πρόσωπο πάντοτε καί ἕπεται ἡ φύση. Ἡ Θεια ἤ ἡ ἀνθρώπινη.

Ἡ ἀντίδοση τῶν ἰδιωμάτων, δηλ. ἡ ἀναφορά τῶν Θείων καί ἀνθρωπίνων ἐνεργειῶν διαρκῶς στόν ἕνα Χριστό καί Κύριο, ὑπῆρξε ἡ πιό ἐπιτυχής καί ρωμαλέα ἀντίδραση κατά τοῦ μονοφυσιτισμοῦ. Ἕνας εἶναι πάντοτε ὁ Χριστός, πού κάνει τά Θεῖα καί τά ἀνθρώπινα ὁ Ἴδιος, ἐξαιτίας τῆς ὑποστατικῆς ἕνωσης τῶν δύο φύσεων καί τῆς ταυτοτητας τῆς μιᾶς ὑπόστασης καί ἑπομένως δέν χρειάζεται νά προσκολληθοῦμε στή μία Θεία φύση τοῦ μονοφυσιτισμοῦ, γιά νά ἀποφύγουμε τόν κίνδυνο τῆς διθεΐας.

γ) Ἡ σημασία τῆς ὑποστατικῆς ἕνωσης τῶν δύο φύσεων στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ γιά τή ζωη τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου

Γιά νά ἀποφευχθεῖ ὁ θάνατος ἀπό ὅτι ὀνομάζουμε καί εἶναι ὄντως καί κτιστό ὅπως ἡ δημιουργία καί ὁ ἄνθρωπος, χρειάζεται μιά νέα γέννηση, δηλαδή ἕνας νέος τροπος ὑπάρξεως, μιά καινούργια ὑπόσταση. Ἡ Χριστολογια τοῦ δόγματος τῆς Χαλκηδόνας δέν ἐπιμένει χωρίς λόγο στη διδασκαλία ὅτι ἡ ὑπόσταση τοῦ Χριστοῦ εἶναι ὁ αἰώνιος Υἱός τῆς Ἁγίας Τριάδος, δηλ. ὁ ἄκτιστος Θεός καί ὄχι μια ἀνθρώπινη ὑπόσταση δηλ. κτιστή. Ἄν ἡ ὑπόσταση τοῦ Χριστοῦ

ἦταν κτιστή, τότε ὁ θάνατος θά ἦταν μοιραῖος καί γι᾽ Αὐτόν καί συνεπῶς ἡ σωτηρία ἀπό τό θάνατο ἀδύνατη. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά κάθε ἄνθρωπο. Ἐάν ἡ ὑπόστασή μας εἶναι αὐτή πού πήραμε ἀπό τήν βιολογική μας γέννηση, τότε δέν μποροῦμε νά σωθοῦμε ἀπό τόν θάνατο, ἐφ᾽ ὅσον αὐτό εἶναι τό μεγάλο πρόβλημα τοῦ κτιστοῦ.

«Εἰ ὁ Χριστός οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ἡμῶν» λέγει ὁ Παῦλος. Ὁ Χριστός εἶναι «σωτήρ τοῦ κόσμου» ὄχι γιατί θυσιάστηκε στό Σταυρό ἐξαλείφοντας μ᾽ αὐτόν τόν τρόπο τίς ἁμαρτίες τοῦ κόσμου, ἀλλά γιατί «ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θανάτῳ θάνατον πατήσας». Μόνο ἄν ἀποκτήσουμε μιά νέα ὑπόσταση, ἄν δηλαδή ἡ προσωπική μας ταυτότητα, αὐτό πού μᾶς κάνει νά εἴμαστε ἰδιαίτερα πρόσωπα, πηγάζει ἀπό σχέσεις ἀγάπης, μόνον τότε ἡ κτιστή μας φύση ἑνωμένη ἀδιαιρέτως καί ἀσυγχύτως μέ τόν ἄκτιστο Θεό θά λυτρωθεῖ ἀπό τήν μοῖρα τοῦ θανάτου. Ἡ Ἐκκλησία μέ τό Βάπτισμα καί στή συνέχεια μέ τήν λατρεία της κυρίως δέ μέ τό γεγονός τῆς Θείας Εὐχαριστίας μᾶς προσφέρει αὐτή τή δυνατότητα, γιατί μᾶς δίνει μία νέα ταυτότητα πού πηγάζει ἀπό ἕνα πλέγμα σχέσεων, ὄχι ἀνάγκης, ὅπως αὐτές πού δημιουργεῖ ἡ οἰκογένεια καί ἡ κοινωνία, ἀλλά ἐλευθερίας.

Μοναδικός ἐγγυητής σ᾽ αὐτή τήν πορεία θά παραμένει πάντοτε τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας.

Γιέβτιτς Ἀθανασίου, (νῦν Μητροπολίτου Ζαχουμίου καί Ἐρζεγοβίνης), «*Χριστός, Ἀρχή καί Τέλος*», ἐκδ. Ἵδρυμα Γουλανδρῆ - Χόρν, Ἀθῆναι 1983.

Ζηζιούλα Ἰω. (νῦν Μητροπολίτου Περγάμου), «Χριστολογία καί Ὕπαρξη», στό περιοδικό *Σύναξη*, τεῦχ. 2, Ἀθήνα 1982.

Ματσούκα Νικ., «*Δογματική καί Συμβολική Θεολογία*», τόμος Β', ἔκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσ/νίκη 1985.

- «*Ὀρθοδοξία καί αἵρεση*» ἔκδ. Β', ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992.

- «Ἀσυγχύτως καί ἀδιαιρέτως. Τό δόγμα τῆς Χαλκηδόνας» στό περιοδικό *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 65, Θεσσαλονίκη 1982.

Μαρτζέλου Γεωργ. *Ἱστορία τῆς Ὀρθόδοξης Θεολογίας καί Πνευματικότητος*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη 1986.

- «*Γένεση καί Πηγές τοῦ ὅρου τῆς Χαλκηδόνας*», ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσ/νίκη 1986.

Παπαδοπούλου Ἀντωνίου, *Σύγχρονες αἱρέσεις, Θρησκευτικά κινήματα, Νέα Ἐποχή*, ἔκδ. Β' ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996.

Παρασκευαΐδου Χριστοδ. (νῦν Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος), *Καταστροφικές λατρεῖες*, ἔκδ. Β'. ἐκδ. Ἀποστ. Διακονία, Ἀθήνα 1994.

Ρωμανίδου Ἰω. (πρωτοπρ.), *Τό προπατορικόν ἁμάρτημα*, ἔκδ. Β', ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1989.

Ἱερομ. Λουκᾶ Γρηγοριάτου

Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας κατά τόν ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή

Ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής ἀντιμετωπίζοντας στήν ἐποχή του τήν αἵρεση τοῦ Μονοθελητισμοῦ ἀσκεῖ ὁλοκληρωμένη θεολογική κριτική ἐπί τῆς Χριστολογίας τοῦ Σεβήρου. Τό μονοθελητικό δόγμα εἶναι <ὁμόφωνον καί ὁμόλογον> πρός τά δόγματα τοῦ Ἀπολιναρίου καί τοῦ Σεβήρου καί ἡ ἀποδοχή του συνιστᾶ ἔκπτωση ἀπό τήν Ὀρθοδοξία (*PG* 91, 173C)[1].

Ὅπως εἶναι γνωστό, σήμερα γίνεται προσπάθεια νά ἀποδειχθῆ ὅτι ἡ σεβηριανή Χριστολογία εἶναι ὀρθόδοξη, ὅτι ἡ διαφοροποίησίς της ἀπό τήν Χριστολογία τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου εἶναι μόνο φραστική καί ὅτι δέν συνιστᾶ μία πραγματική αἵρεση. Ἡ κριτική τοῦ ἁγίου Μαξίμου ὅμως ἀποδεικνύει τό ἀντίθετο. Παραθέτουμε τά βασικά σημεῖα:

α) Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου εἶναι προϊόν ἐσκοτισμένης διανοίας. Ὁ ἅγιος Μάξιμος προσφυῶς γράφει: <«*Ὢ, ὤ, φεύγετε ἀπό Βορρᾶ· εἰς Σιών ἀνασώζεσθε οἱ κατοικοῦντες*

---

1. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀπερίφραστος ἀνάγει τήν αἱρετική διδασκαλία τῶν συγχρόνων του αἱρετικῶν στόν δυσσεβῆ Ἀπολινάριο, στόν Πολέμωνα τόν <ἐκείνου τῆς ἀσεβείας μαθητήν καί διάδοχον καί φερωνύμως τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ πολέμιον> καί τόν Θεμίστιο <τόν τῆς μέν Σεβήρου συμμορίας ὑπασπιστήν, τῆς δέ Ἀγνοητῶν ἔξαρχον κακοφροσύνης> (*PG* 91, 169-172). Ἡ υἱοθέτησις ἑτεροδόξων δογμάτων συνιστᾶ προδοσία τοῦ ἰδίου τοῦ Χριστοῦ: <Πρόδοσις γάρ ἐστί, ἡ τῆς εὐσεβοῦς αὐτοῦ τε καί περί αὐτοῦ δόξης παραλλαγή, τῇ προσλήψει τῆς τῶν ἑτεροδόξων ὁμολογίας ἀπεμπολοῦσα αὐτόν, εἰς ἀναίρεσιν τῆς ἐξ ἡμῶν παναγίας αὐτοῦ σαρκός μᾶλλον δέ τῆς ὅλης οἰκονομίας ἀνατροπήν> (*PG* 91, 72C-73AB).

θυγατέρα Βαβυλῶνος» (*Ζαχ.* 2, 10-11). Βορρᾶς γάρ ὡς ἀληθῶς Σεβήρου διάνοια, τόπος γενομένη ζοφερός καί τῆς τοῦ θείου φωτός ἐστερημένη διατριβῆς· θυγάτηρ δέ Βαβυλῶνος, ἡ κακῶς ἐκ τῆς προσγενομένης αὐτῷ χειρίστης ἕξεως γεννηθεῖσα συγκεχυμένη τῶν ψευδῶν διδασκαλία δογμάτων, ἥν κατοικοῦσιν οἱ τό φῶς ἀπεστραμμένοι τῆς γνώσεως καί πρός τήν Σιών, λέγω τήν Ἐκκλησίαν, ἀνασωθῆναι δι᾽ ἐπιστροφῆς οὐκ ἐθέλοντες> (*PG* 91, 52Α).

β) Θεμελιώδης φιλοσοφική παραδοχή τοῦ Σεβήρου εἶναι ὅτι ἐπί τῆς Οἰκονομίας ταυτίζονται ἡ φύσις καί ἡ ὑπόστασις. Ὁ ἅγιος Μάξιμος καταλογίζει στόν Σεβῆρο κακουργία γιά τήν παραδοχή αὐτή (PG 91,40Β), ἐπειδή τοῦ ἐπιτρέπει νά ὑποκρίνεται ὅτι πρεσβεύει ἕνωσι δύο φύσεων, ὅταν κατηγορῆται γιά νεστοριανή ἕνωση προσωπικῶν ὑποστάσεων καί ἀντιθέτως ὅτι πρεσβεύει ἕνωσι δύο ὑποστάσεων, ὁσάκις κατηγορεῖται γιά ἕνωσι τῶν φύσεων σέ μία σύνθετη φύσι (*PG* 91, 40-41).

Ἡ συγκεκριμένη φιλοσοφική παραδοχή ἀποτελεῖ αὐθαίρετη ἐπιλογή τοῦ Σεβήρου, ὅπως σημειώνει ὁ ἅγιος <εἴπερ ἑαυτῷ διέγνω στοιχεῖν, καί οὕς αὐτός ἑαυτῷ διωρίσατο κανόνας φυλάττειν ἐσπούδακεν> (*PG* 91, 569Α). Ἡ ἐπ᾽ αὐτῆς αὐστηρή καί διεξοδική κριτική τοῦ ἁγίου Μαξίμου περιλαμβανεται στήν ἐπιστολή ΙΕ', *Πρός Κοσμᾶν διάκονον* (*PG* 91, 576), ὅπου ἀναπτύσσεται μέ ἐνάργεια ὅτι ἡ ταύτισις οὐσίας καί ὑποστάσεως δέν δικαιώνεται ἀπό τήν παράδοσι τῶν ἁγίων Πατέρων (*PG* 91, 545-549), ὅτι δέν ἀνταποκρίνεται στήν ὀντολογία τῆς φύσεως: <οὐδέν τῶν ὄντων ἑτέρῳ ταυτόν ἐστί κατ᾽ οὐσίαν καί ὑπόστασιν> (*PG* 91, 549-553)[2], ὅτι δέν ἐκφράζει τήν ἀλήθεια τοῦ κατά Χριστόν μυστηρίου τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως (*PG* 91, 553-561) καί ὅτι δι᾽ αὐτῆς ὁ Σεβῆρος ἀποδεικνύεται νά φρονῇ τήν σύγχυσι τοῦ Ἀπολι-

---

2. Κατά τόν ἅγιο Μάξιμο οἱ Ὀρθόδοξες δογματικές διατυπώσεις ἐκφράζουν τήν ὀντολογία τῶν πραγμάτων στά ὁποῖα ἀναφέρονται, δέν ὑπάρχει σ᾽ αὐτές λογική ἀτοπία οὔτε διάστασις ἀπό τήν παράδοση τῶν ἁγίων Πατέρων, ὅπως ἀντιθέτως συμβαίνει μέ τίς αἱρετικές διατυπώσεις. Ὅσον ἀφορᾶ τήν μονοθελητική αἵρεση ὁ ἅγιος Μάξιμος σημειώνει ὅτι: <οὐ μόνον διά τήν δειχθεῖσαν [σ.σ. λογικήν καί ὀντολογικήν] ἀτοπίαν δέος εἰπεῖν [ἕν θέλημα] τούς εὐσεβεῖν ἐσπουδακότας, ἀλλ᾽ ὅτι καί μηδείς τῶν ἁγίων διδασκάλων πώποτε τοῦτο φήσας πέφανται> (PG 91, 32C-33A).

ναρίου καί τήν διαίρεσι τοῦ Νεστορίου (*PG* 91, 568-572). Ὁ ἅγιος Μάξιμος, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται γιά τήν θεολογική του ὀξυδέρκεια καί πληρότητα, ἐν προκειμένῳ δέν μνημονεύει «ἀλεξανδρινή» καί «ἀντιοχειανή» χριστολογική ὁρολογία, ἀλλά ἀναφέρεται σέ ἑνιαία παράδοσι τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας ἐπί τῆς ὁρολογίας.

γ) Ἡ προσφυγή τοῦ Σεβήρου στήν θύραθεν φιλοσοφία, κατά τήν ὁποία <οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος>, γιά νά ὑποστηρίξῃ ὅτι ἡ ἐν Χριστῷ ἀνθρωπότης ἔχει ὑποστακτικό χαρακτῆρα, δίδει ἀφορμή στόν ἅγιο Μάξιμο νά ἀναπτύξῃ λογική ἐπιχειρηματολογία περί τοῦ ὅτι < [οὐχ] ὑπόστασιν εἶναι ποιεῖ, τό μή ἀνυπόστατον εἶναι τήν φύσιν> ἀλλά ἐνυπόστατον (*PG* 91, 204-205). Ἡ παντελής ἔλλειψις πατερικῆς κατοχυρώσεως τῆς σεβηριανῆς θέσεως ἀναγκάζει τόν ἅγιο Μάξιμο νά δηλώσῃ: <Τίνος δέ ἄλλου τό ταῦτα καί οὕτως συνάγειν ἐστί, πλήν Σευήρου τοῦ σοφιστοῦ καί παράφρονος, τοῦ καί τά οἰκεῖα σπουδῇ καταλύοντος καί τῶν εὐσεβῶν οὐδαμῶς κατισχύοντος, διά τό τῆς ἀληθείας περιφανές, *εἰ καί τῷ ἀναιδεῖ μηχανᾶται τρόπῳ τῶν σοφιστικῶν ληρημάτων;*> (*PG* 91, 204D).

δ) Ἡ ὀξύτατη διάνοια τοῦ ἁγίου Μαξίμου διεῖδε στίς φιλοσοφικές αὐτές παραδοχές τήν πρόθεσι τοῦ Σεβήρου νά ἀποδείξῃ ὅτι τό ἐν Χριστῷ ἀνθρώπινο δέν εἶναι μία δευτέρα φύσις: <Σκοπός οὖν Σευήρῳ, καί τοῖς ἀμφ᾽ αὐτόν, διά τινος πάντως ἐλλείψεως φυσικῆς, τήν προσληφθεῖσαν καθ᾽ ἕνωσιν ἄῤῥητον ἐξώσασθαι φύσιν· τῆς τε Μάνεντος φαντασίας καί τῆς Ἀπολιναρίου συγχύσεως καί τῆς Εὐτυχοῦς συνουσιώσεως ἐπικυρῶσαι τό μῦσος> (*PG* 91,469-49C).

ε) Ὁ Σεβῆρος ἀρνεῖται δύο φύσεις ἐν Χριστῷ. Ὁ ἅγιος Μάξιμος βρίσκει παράλογη τήν ἄρνησί του. Οἱ φύσεις πρέπει νά ὁμολογοῦνται δύο, ἐπειδή ἡ διαφορά τῶν συνελθουσῶν φύσεων δέν αἴρεται διά τῆς ἑνώσεως ἀλλά σώζεται καί μετά τήν ἕνωσι κατά τόν ἅγιο Κύριλο (*PG* 91, 469-472). Καί συμπεραίνει ὁ ἅγιος Μάξιμος: <πῶς οὖν οὐκ ἀναγκαῖον, εὐσεβές τε καί πρέπον, κατά τήν Πατέρων διδασκαλίαν, λέγοντες τήν διαφοράν μετά τήν ἕνωσιν σώζεσθαι· καί τάς δύο φύσεις εἶναι τε καί σώζεσθαι ἐν τῷ ἑνί Χριστῷ, ἐξ ὧν καί ἔστι, δοξάζειν μετά τήν ἕνωσιν, ὧν ἡ διαφορά;> (*PG* 91, 472D).

στ) Ὁ Σεβῆρος ἀρνεῖται τίς δύο φύσεις φοβούμενος τήν νεστοριανή διαίρεσι, τήν ὁποία πιστεύει ὅτι ἀναποφεύκτως εἰσάγει ὁ ἀριθμός δύο: <προφάσει δῆθεν εὐλαβείας, τοῦ μή τεμεῖν δόξαι διά τοῦ ἀριθμοῦ τήν ἕνωσιν> (PG 91, 512D). Γι᾽ αὐτό καί ἀρνεῖται νά τίς ἀριθμήσῃ. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀποδεικνύει μέ ἀπαράμιλλη ἐπιχειρηματολογία ὅτι ὁ ἀριθμός δέν ἔχει τήν ἰδιότητα νά διαιρῇ, ἀλλά νά ἀριθμῇ τήν ποσότητα τῶν πραγμάτων τά ὁποῖα διαφέρουν καί νά βεβαιώνῃ τήν διαφορά τους. Ἡ ἄποψις τοῦ Σεβήρου ὅτι ὁ ἀριθμός εἰσάγει διαίρεσι δέν δικαιώνεται ἀπό τήν διδασκαλία τῶν Πατέρων καί δέν καταξιώνεται ἀπό τήν ὀντολογία τῶν πραγμάτων ἀλλά ἀποτελεῖ μία αὐθαίρετη ἀντίληψη[3]. Καί ἀποφαίνεται περί τῆς ἀριθμήσεως τῶν φύσεων: <Δι᾽ ἄλλης γάρ, ὡς εἰκός, φωνῆς δηλοῦσθαι τήν διαφοράν οἱ Πατέρες οὐκ ἐδοκίμασαν. Εἰ δέ τις ἐφ᾽ ἑαυτῷ πεποιθώς ᾖ, καί δύναται ἁρμοδιωτέραν πρός τήν ταύτης δήλωσιν ἐπινοῆσαι φωνήν, μή φθονείτω ἡμῖν τῆς ὠφελείας καί οὐδ᾽ ἡμεῖς φθονήσομεν αὐτοῦ τῆς παιδεύσεως, ἵνα μή λέγω τῆς θρασύτητος> (*PG* 91, 480D-481A).

ζ) Κατά τόν ἅγιο Μάξιμο, ἡ ὁμολογία τῆς διαφορᾶς τῶν φύσεων διά τῆς ἀριθμήσεώς των, ἡ ὁμολογία τῆς φυσικῆς ἑτερότητος, ὅτι ἕτερον κατά φύσιν ἡ θεότης καί ἕτερον ἡ ἀνθρωπότης, εἶναι ἡ μία ὄψις τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνανθρωπήσεως. Ἡ ἄλλη ὄψις εἶναι ἡ ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς ἑνότητος τῶν φύσεων, ἡ δήλωσις τῆς καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνώσεως, διά τῆς ἐκφράσεως <Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη>. Ἡ ἀποσιώπησις τῆς καθεμιᾶς ἀπό τίς δύο πλευρές τοῦ μυστηρίου δίδει χώραν στήν σύγχυσι ἤ τήν διαίρεσι ἀντιστοίχως τῶν φύσεων (*PG* 91, 480). Ὅσοι ὁμολογοῦμε τήν καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσι καί ἀπορρίψαμε ἔτσι κάθε ἰδέα νεστοριανῆς διαιρέσεως, μποροῦμε μετά ἀσφαλείας νά ὁμολογοῦμε δύο φύσεις (*PG* 484A). Ἄλλωστε, λέγει ὁ ἅγιος

---

3. Γράφει ὁ ἅγιος Μάξιμος. <Εἰ δέ τινες τοῦ ἀληθοῦς τό δόξαν προτιμῶντες, φασί τόν ἀριθμόν διαιρετικόν εἶναι .... καί διά τοῦτο τόν οὐκ ὄντα φοβούμενοι φόβον, δύο φύσεις ἐπί Χριστοῦ τάς συνελθούσας σώζεσθαι λέγειν παραιτοῦνται μετά τήν ἕνωσιν, ἵνα μή τομή καί μερισμός τῷ μυστηρίῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως παρεισκρίνηται, οὐ συνορῶ τίς ὁ λόγος αὐτοῖς τῆς περί τούτου συνέσεως> (*PG* 91, 473-477 καί 513).

Μάξιμος, δέν φαίνεται πουθενά στά πολυάριθμα συγγράμματά του ὁ ἅγιος Κύριλλος νά ἀπηγόρευσε νά ὁμολογοῦνται δύο φύσεις μετά τήν ἕνωσι· ἐκεῖνο πού ἀπηγόρευσε εἶναι ἡ διαίρεσις τῶν φύσεων μετά τήν ἕνωσι (*PG* 91, 477D-480A).

η) Ὁ Σεβῆρος ἀναγνωρίζει τήν διαφορά τῶν φύσεων μόνον ἐν ποιότητι φυσικῇ, ὅτι δηλαδή ἡ θεότης καί ἡ ἀνθρωπότης διαφέρουν κατά τίς φυσικές τους ἰδιότητες. Κατά τόν ἅγιο Μάξιμο ὅμως ἡ ἐν ποιότητι διαφορά εἶναι ψιλή διαφορά, ἄνευ περιεχομένου, πλασματική καί ἀνεπαρκής πρός ὁμολογίαν πραγματικῆς διαφορᾶς. Μέ τήν ἐν ποιότητι φυσικῇ διαφορά ὁ Σεβῆρος εἰσάγει σύγχυσι τῶν φύσεων, ἐπειδή ἀρνεῖται τήν οὐσιώδη ὕπαρξί των, τήν ὁποία ἀνάγει μόνον στήν σφαῖρα τῆς φαντασίας (τῇ ἐπινοίᾳ). Ἐπειδή ἀκριβῶς πρεσβεύει ψιλή τήν ἐν Χριστῷ διαφορά, δέν ὁμολογεῖ τόν ἀριθμό πού δηλώνει τήν ποσότητα τῶν ἑνωθέντων πραγμάτων: δέν δέχεται δηλαδή δύο φύσεις (*PG* 91, 40 -44)[4].

θ) Κατόπιν τούτου ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀπαντᾶ στό ἐπιχείρημα τοῦ Σεβήρου, ὅτι εἶναι γελοῖο νά πιστεύῃ κανείς πώς ἐκ δύο φύσεων ἡ ἕνωσις ἔφερε στήν ὕπαρξι δύο φύσεις. Ὁ Σεβῆρος ἐννοοῦσε ὅτι οἱ Ὀρθόδοξοι ὁμολογοῦμε μετά τήν ἕνωσι δύο αὐτόνομες, χωρισμένες φύσεις. Ἡ ἀπάντησις τοῦ ἁγίου εἶναι κατηγορηματική: οὔτε οἱ ἅγιοι Πατέρες εἶπαν κάτι τέτοιο οὔτε καί ἐμεῖς ὁμολογοῦμε δύο φύσεις κατά τόν λόγο τῆς καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνώσεως. Πιστεύουμε καί ὁμολογοῦμε δύο φύσεις κατά τόν λόγο τῆς φυσικῆς διαφορᾶς. Ἐκ δύο φύσεων ἡ ἕνωσις ἀπετέλεσε μία σύνθετη ὑπόστασι, ἡ ὁποία φυλάττει καί διασώζει ἐν αὐταῖς ὡς ὅλον ἐν μέρεσι· καί αὐτές περιέχει ὡς ἰδικά της συμπληρωματικά μέρη (*PG* 91, 492-493). Ἀπό αὐτά γίνεται σαφές ὅτι κατά τόν λόγο τῆς φυσικῆς ἑτερότητος ὁ Χριστός εἶναι δύο φύσεις ἀσυγχύτως ἑνωμένες καί κατά τόν λόγο τῆς ὑποστα-

4. Ὁ ἅγιος Μάξιμος σημειώνει χαρακτηριστικά περί τῶν Σεβηριανῶν: <ὡς ἠρνημένοι τάς φύσεις μετά τήν ἕνωσιν σώζεσθαι, ὑπευθύνους ἑαυτούς ἐλέγχοις πεποίηνται, κἄν μή βούλωνται, μόνῃ ποιότητι λέγοντες τήν διαφοράν σώζεσθαι, τῶν πραγμάτων χωρίς ὅπερ ἀνθρώπων προδήλως παιζόντων ἐστί ... καί κενούντων τό Εὐαγγέλιον, ἄνευ οὐσιῶν ὑποκειμένων, εἶναι ποιότητας δύνασθαι ὑποτιθεμένων> (*PG* 91, 485B).

τικῆς ἑνότητος ὁ Χριστός εἶναι μία ὑπόστασις. Ἡ ἄρνησις τῆς φυσικῆς ἑτερότητος συνιστᾶ ἀπολιναρισμό καί εὐτυχιανισμό, ἡ δέ ἄρνησις τῆς ὑποστατικῆς ἑνότητος συνιστᾶ νεστοριανισμό (*PG 91, 493BC*). Τό καθ᾽ ὑπόστασιν ἕν καί τό κατά φύσιν δύο ἐδήλωσε μέ πολλούς τρόπους καί ποικίλες ἐκφράσεις ὁ ἅγιος Κύριλλος (*PG* 91, 496). <Πόθεν οὖν, κἀκ τινων διδασκάλων, τάς ἐπί Χριστοῦ, ἐξ ὧν καί ἔστι, σωζομένας μετά τήν ἕνωσιν καί κατ᾽ αὐτούς, ὥς φασι, δύο φύσεις, μή δεῖν εὐσεβῶς ὁμολογεῖσθαι παρά τῶν πιστῶν παραστήσουσι; Οὐδείς γάρ οὐδαμῶς τῶν ἐγκρίτων διδασκάλων τοῦτο θεσπίσας εὑρίσκεται> (*PG* 91, 496D), σημειώνει εὔστοχα ὁ ἅγιος Μάξιμος.

ι) Ἡ ἀναπόδραστος συνέπεια τῆς σεβηριανῆς ἐν ποιότητι μόνον φυσικῇ διαφορᾶς τῶν φύσεων εἶναι ἡ ὁμολογία μιᾶς συνθέτου φύσεως. Κατά τήν σεβηριανή Χριστολογία, ἡ μία σύνθετος ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ πρέπει νά τελῇ καί ὡς σύνθετος φύσις γιά νά ἐξασφαλίζεται πραγματική ἕνωσις τῶν φύσεων.

Κατά τόν ἅγιο Μάξιμο εἶναι ἀσεβές καί ἀντίθετο πρός τήν ἀλήθεια νά ὁμολογῆται ὁ Χριστός μία φύσις, εἴτε ἁπλῆ εἴτε σύνθετος. Ἡ λογική καί θεολογική ἐπιχειρηματολογία εἶναι καταλυτική (*PG* 91, 488-489 καί 516-520): <Οὐ θέμις οὖν μίαν τόν Χριστόν λέγειν σύνθετον φύσιν τούς εὐσεβεῖς, οὐ μόνον διά τήν συναγομένην ἐκ τῆς τοιαύτης φωνῆς ἀτοπίαν· ἀλλ᾽ ὅτι καί μηδείς τῶν θεοκρίτων Πατέρων τοῦτο πώποτε εἰρηκώς ἀναπέφανται> (*PG* 91, 489B).

Ἡ μία σύνθετος φύσις εἶναι ἀπολιναριστική παρερμηνεία τοῦ κυριλλείου ὅρου <φυσική ἕνωσις>, κατά τήν ὁποία (παρερμηνεία) διά τῆς ἑνώσεως παύουν νά ὑπάρχουν οἱ φύσεις, ἀπό τίς ὁποῖες ἔγινε ἡ ἕνωσις. Ὁ ἅγιος Μάξιμος, βασιζόμενος στά συγγράμματα τοῦ Σεβήρου, συμπεραίνει ὅτι τήν ἀπολιναριστική αὐτή ἀναίρεσι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως πρεσβεύει καί ὁ Σεβῆρος: <Καί πάλιν τήν φυσικήν ἕνωσιν ἀντί τοῦ ἀληθῆ ὁμολογοῦμεν, καθώς ὁ ἅγιος αὐτός Κύριλλος ταύτας τάς φωνάς καί εἶπε καί ἐξηγήσατο· καί οὐ πρός ἀναίρεσιν τῶν ἐξ ὧν ἐστίν ὁ Χριστός δύο φύσεων μετά τήν ἕνωσιν, ἤ μιᾶς αὐτῶν, καθώς Ἀπολινάριος, Εὐτυχής τε καί Σεύηρος, Σίμωνι μάγῳ, Οὐαλεντίνῳ τε καί Μάνεντι ἀκολουθήσαντες ἐκδεδώκασιν, ὡς ἔστι τοῖς βουλομένοις εὐ-

χερές, ἐκ τῶν Σευήρου αὐτοῦ συγγραμμάτων πρός τούς ὀνομασθέντας ἀσεβεῖς ἄνδρας, κατά τήν συμφωνίαν τῶν λόγων, τήν τῶν δογμάτων κατιδεῖν ταυτότητα> (*PG* 91,501D-504A).

ια) Ὁ μονοενεργητισμός εἶναι ἡ συνέπεια τῆς ἀρνήσεως τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καί αὐτός ἀκολούθως εἶναι ἡ σεβηριανή προϋπόθεσις γιά νά ἀποφευχθῇ τάχα ἡ νεστοριανή διαίρεσις[5]. Ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀνατρέπει ὁλοκληρωτικά τό μονοενεργητικό δόγμα. Τά ἐπιχειρήματα πού περιλαμβάνονται στά *Κεφάλαια θεολογικά καί πολεμικά* (*PG 91, 9-285)* καί στήν *Ζήτησιν μετά Πύρρου* (*PG* 91, 288-353) εἶναι πειστικώτατα. Ἡ ἀπάντησίς του εἶναι καταλυτική. Ὁ Σεβῆρος καταργεῖ ἀπό τήν ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ τό πιό οὐσιαστικό, συστατικό κάθε λογικῆς φύσεως, στοιχεῖο: τό νά ἔχῃ φυσική θελητική κίνησι, ἐνέργεια πού χαρακτηρίζει τόν ἄνθρωπο. Ἡ ἔλλειψις αὐτῆς καταργεῖ τό ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον τοῦ Χριστοῦ καί ἑπομένως αἴρει τήν κοινή πίστι ὅτι ὁ Χριστός ἔγινε ἀληθινά ἄνθρωπος (*PG* 91,73CD). Ἡ προβαλλομένη τάχα ἐναντίωσις τοῦ φυσικοῦ θελήματος πρός τό θεῖον θέλημα, τήν ὁποία ἐπικαλεῖται ὁ Σεβῆρος, δέν ὑπάρχει ἐν Χριστῷ. Πρῶτον, διότι [γενικά στήν κτίσι] τίποτε τό φυσικό δέν ἐναντιώνεται στό θεῖο θέλημα, ἀλλά μόνο ἡ ἐκτροπή τοῦ γνωμικοῦ ἀνθρωπίνου θελήματος ἀπό τό θέλημα τοῦ Θεοῦ (PG 91,56B) συνιστᾶ ἐναντίωσιν· καί δεύτερον, ἡ φυσική θελητική κίνησις τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ, θεωθεῖσα ἐξ ἄκρας ἑνώσεως τῆς ἀνθρωπίνης μετά τῆς θείας φύσεως ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου, ἦταν αὐτεξουσίως ὑποτεταγμένη στό θεῖον θέλημα καί μή ἀντιπίπτουσα (PG 91, 60AB).

Κατά τόν ἅγιο Μάξιμο, σύνθεσις ἐνεργειῶν καί θελημάτων σέ ἕνα σύνθετο θέλημα ἤ μία σύνθετη ἐνέργεια εἶναι

---

5. Γράφει ὁ ἅγιος Μάξιμος: <Μέμνημαι γάρ κατά τήν Κρητῶν νῆσον διάγων, τινῶν ψευδεπισκόπων πρός ἐμέ διενεχθέντων τῆς Σευήρου μερίδος· ἀκούσας, ὡς διά τοῦτο δύο κατά τόν Λέοντος τόμον ἐνεργείας οὐχ ὁμολογοῦμεν ἐπί Χριστοῦ, διά τά ἑπόμενα ταύταις θελήματα, οἷς ἐξ ἀνάγκης προσώπων συνεισάγεται δυάς· ἀλλ᾽ οὐδέ μίαν πάλιν, ἁπλῆν θεωρεῖσθαι δυναμένην· ἕν δέ θέλημα, καί πᾶσαν θείαν τε καί ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν ἐξ ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου, κατά τόν Σευῆρον προϊέναι φαμέν> (*PG* 91, 49-52A).

λογικά καί ὀντολογικά ἀδιανόητη: <οὐδεμία γάρ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ σύνθεσις> (PG 91, 76A). Ἀλλά καί τήν μία θεία ἐνέργεια ἐν Χριστῷ, κατ᾽ ἐπικράτησιν τῆς θείας <ὡς τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος> ἤ ὡς δι᾽ ὀργάνου τῆς σαρκός ἐκφραζομένης, ἀπορρίπτει ὁ ἅγιος Μάξιμος (PG 91, 64A-C).

ιβ). Ὑπάρχουν κάποιες ἐκφράσεις τῶν ἁγίων Πατέρων, οἱ ὁποῖες παρερμηνευόμενες ἀπό τούς αἱρετικούς φαίνεται νά στηρίζουν τό σεβηριανό δόγμα. Τέτοιες ἐκφράσεις εἶναι ἡ <Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη>, ἡ <θεανδρική ἐνέργεια> καί ἡ <μία καί συγγενής καί δι᾽ ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια>. Ὁ ἅγιος Μάξιμος παρατηρεῖ ὅτι αὐτές ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπό τούς ἁγίους Πατέρες μέ ὀρθόδοξη ἔννοια καί πρέπει νά τίς ὁμολογοῦμε μαζί μέ τίς δυοφυσιτικές, ὥστε νά μή δίνουμε δικαίωμα στούς αἱρετικούς νά τίς χρησιμοποιοῦν εἰς βάρος τῶν ὀρθοδόξων δογμάτων (PG 91, 88CD). Ἡ θέσις τοῦ ἁγίου δέν εἶναι αὐθαίρετη, ἀλλά θεμελιώνεται λογικά καί θεολογικά (PG 91, 84-89 καί 100-112). Ἡ μονοφυσιτική ἑρμηνεία τῶν ἐκφράσεων αὐτῶν δέν γίνεται ἀποδεκτή ἀπό τόν ἅγιο Μάξιμο, διότι: <Δυοῖν ἀνάγκη θάτερον, ἤ πρός ἑαυτόν εἰσάγειν ἀπομαχόμενον τόν διδάσκαλον, ἤ τήν αὐτήν ἀποδιδόντα φύσιν, ὥσπερ οὖν καί τήν ἐνέργειαν ἐπί Χριστοῦ τήν αὐτήν· ἀλλ᾽ οὐκ ἐξηλλαγμένας ὑπαγορεύειν τάς φύσεις, εἰς ταυτόν ἀλλήλαις ἰούσας τῷ ἀπαραλλάκτῳ τῆς ἐνεργείας> (PG 91, 125A), ἀμφότερα ἄτοπα.

ιγ) Στήν ἐναντίον του κατηγορία, ὅτι ἀρνεῖται τίς δύο φύσεις τίς ὁποῖες δέν ἀρνήθηκε οὔτε ὁ ἅγιος Κύριλλος, ὁ Σεβῆρος ἀπαντᾶ μέ τήν διατύπωσι ὅτι οἱ δύο φύσεις ὑπάρχουν μόνον τῇ θεωρίᾳ (τῇ ἐπινοίᾳ). Ἡ (φύσις) ἐν Χριστῷ εἶναι μία. Μόνον ἡ διάνοια φαντάζεται δύο τίς φύσεις μετά τήν ἕνωσι.

Ὁ ἅγιος Μάξιμος γράφει ἐπιγραμματικά: <Οὗτος (ὁ Σεβῆρος) ψιλήν τήν διαφοράν πρεσβεύων μετά τήν ἕνωσιν, κατά μέν τήν ἐπίνοιαν εἶναι φρονεῖ τῶν διαφερόντων τήν ὕπαρξιν· κατά δέ τήν ἐνέργειαν, τήν αὐτῶν ἐπιδιατίθεται σύγχισιν> (PG 91, 41B). Ἡ ψιλή, ἡ ἐν ποιότητι φυσικῇ, διαφορά ἀπεργάζεται τήν ἀνυπαρξία τῶν φύσεων: <(Ὁ Σεβῆρος) τήν ψιλήν ἐν μόνῃ ποιότητι φυσικῇ λέγων διαφοράν μετά τήν ἕνωσιν, τῶν ἑνωθέντων ποιεῖται προδήλως ἀναίρεσιν>

<PG 91, 41A). Θέσις σαφής καί ἀνεπίδεκτη παρερμηνείας. Ἡ θεώρησις δύο φύσεων τῇ ἐπινοίᾳ συνιστᾶ σύγχυσι τῶν φύσεων σέ μία φύσι.

ιδ) Κατόπιν τούτων ὁ ἅγιος Μάξιμος συνοψίζει: <Ὁμοῦ τῆς τε θεολογίας καί τῆς οἰκονομίας ὁ Σεβήρου βασανιζόμενος καταγωνίζεται λόγος> (PG 91, 52A). Ἀσχέτως τοῦ τί ὁ Σεβῆρος φρονεῖ περι ἑαυτοῦ -ὅλοι οἱ αἱρεσιάρχαι πιστεύουν ὅτι ὀρθοδοξοῦν- ἡ διδασκαλία του κρινομένη ἀπο την ἀλήθεια καί τήν ἀκρίβεια τοῦ θεολογικοῦ λόγου ἀποδεικνύεται ὅτι ἀνατρέπει συνολικά τήν Ὀρθόδοξο Πίστι. Αὐτοί, λέγει ὁ ἅγιος Μαξιμος, πού δέν ὁμολογοῦν κατά τούς Πατέρας ὀρθοδόξως ὅτι οἱ δύο φύσεις σώζονται οὐσιωδῶς μετά την ἕνωσι καθως καί οἱ ἀντίστοιχες ἐνέργειες καί θελήσεις ἀνελλιπῶς, δέν δέχονται ὅτι ὁ Χριστός εἶναι φύσει κυριως Θεος καί φύσει κυρίως ἄνθρωπος, δηλαδή ἀληθής καί τέλειος Θεος καί ἀληθής καί τέλειος ἄνθρωπος (PG 91, 93D-96).

ιε) Ἡ Χριστολογια τοῦ Σεβήρου εἶναι ἐπικίνδυνη, ἐπειδή ἡ πλάνη του εἶναι δυσδιάκριτη: <Ταύτῃ γε [τῇ συνθέτῳ φύσει] τό μέγα τῆς περί ἡμᾶς οἰκονομίας ἀποσκευάζων μυστήριον ὁ ἀλητήριος, τῇ κλήσει τῶν ὀνομάτων εὐμηχάνως ὡς δεινός ἀποκέχρηται ῥήτωρ, δυσφώρατον ποιούμενος τήν τῶν πραγμάτων ὑποκλοπην, καί οἷον ὑποκνίζων την αἴσθησιν εἰς τήν τῆς ἀσεβειας παραδοχήν... Τοσαύτη τοῦ κακόφρονος ἡ κακόφρων ὄντως μηχανή καί ἐπίνοια, τῷ τῆς ἀγνοίας ζοφω καλυπτομενη καί σκοτίζουσα τούς ἁλόντας>. (PG 91, 252CD).

ιστ) Μέ τήν Χριστολογία του ὁ Σεβῆρος προφανῶς ἐναντιώνεται πρός την διδασκαλία τῶν ἁγίων Πατερων καί αὐτοῦ ἀκόμη τοῦ ἁγίου Κυρίλλου: <Εἴπερ καθ᾽ ὑμᾶς [τους σεβηριανους] Κυρίλλῳ τῷ ἀοιδίμῳ Σευῆρος κατακολουθῶν ὁμολογεῖ τήν διαφοράν, ἐκτρεπομενος την συναίρεσιν, πῶς οὐ συνομολογεῖ και τας φύσεις αὐτῷ .... ἀλλά ποιοτησι μόνον ψιλαῖς παρά τόν ἐκείνου νόμον καί ὅρον τιθεται την διαφοραν; ... Πῶς ὁ παράφρων Σευῆρος οὐδ᾽ αὐτῷ τῷ πεπλασμενως αὐτῷ τετιμημένῳ Κυρίλλῳ κοινωνεῖν ἀξιοῖ, και τας φυσεις συμφθεγγεσθαι μέχρι τοῦ γινώσκειν τήν διαφοραν κατα τήν ἐκεινου διδασκαλίαν...; Ὁ δέ κακούργως διαπραττομενος καί τῆς τοῦ σοφοῦ Κυρίλλου, ταυτόν δέ λέγειν

πάντων τῶν θεοκρίτων Πατέρων, ἀληθοῦς κατεξανιστάμενος διδασκαλίας, ἀλλότριον ἑαυτόν ἀποφαίνει καί τοῦ ψεύδους κοινωνόν καί συνήγορον>. PG 91,252D-253C).

ιζ). Ἡ σεβηριανή Χριστολογία, θεμελιωμένη στήν παράλογη φοβία τῆς νεστοριανῆς διαιρέσεως, γίνεται αἰτία ἑνός σχίσματος μέ φρικτές πνευματικές συνέπειες. Γι᾽ αὐτό γράφει: <ποία λοιπόν ὑπολέλειπται τομῆς ὑπόνοια, ἤ διαιρέσεως, τοῖς πρός τήν ἁγίαν τοῦ Θεοῦ στασιάζουσιν Ἐκκλησίαν, καί εἰκῆ τοῦ κοινοῦ σώματος αὐτούς ἀποτέμνουσιν· οὐ μᾶλλον δρῶντες, ἤ πάσχοντες τῷ χωρισμῷ ἐλεεινῶς νεκρούμενοι καί φθειρόμενοι· καί τήν ὅσον ἐπί τῇ ἀπρεπείᾳ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, δίκην ἑαυτοῖς ἑτοιμάζοντες· ὥστε παραιτεῖσθαι τούτου γε ἕνεκεν τήν ὀρθήν καί εὐσεβῆ τῆς πίστεως ὁμολογίαν> (PG 91, 484D).

* * *

Στό ἄρθρο αὐτό δέν ἦταν δυνατόν νά παρουσιασθῇ ἀναλυτικά ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου κατά τῆς σεβηριανῆς Χριστολογίας. Πιστεύουμε ὅτι ἡ συνοπτική αὐτή ἀναφορά μπορεῖ νά συμβάλλῃ στήν ἀντιμετώπισι της ὡς πραγματικῆς αἱρέσεως, σήμερα πού ὁ σχετικισμός ἀπειλεῖ τόν χῶρο τῆς θεολογίας καί ἐπιβουλεύεται τήν μοναδικότητα τῆς ἀτυυυυποστολικῆς Πίστεως. Θά κλείσουμε μέ τήν συγκινητική προσωπική ὁμολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου, πού εἶναι καί παρακαταθήκη πρός ἡμᾶς τούς περιλειπομέ-νους, οἱ ὁποῖοι ἐλπίζουμε ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Πίστις καί ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία εἶναι ἡ ἐγγύησις τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας.

<Ταύτην ἔμαθον ἐγώ τήν πίστιν καί ἐδιδάχθην ἔκ τε τῶν προαποδημησάντων ἁγίων καί μακαρίων Πατέρων ἡμῶν καί ἐκ τῶν νῦν περιόντων καί τούς οἴακας τῆς καθολικῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας πεπιστευμένων καί ὀρθῶς πρός τόν λιμένα τοῦ θείου θελήματος αὐτήν διακυβερνώντων· μεθ᾽ ἧς ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις καί ἀπελεύσομαι τήν παροῦσαν ἀπολιμπάνων ζωήν· ἀντί παντός ἀξιώματος, ταύτην τῷ Θεῷ προσφέρων τήν ὁμολογίαν ἄχραντον καί ἀμόλυντον καί πάσης αἱρετικῆς ζάλης ὑψηλοτέραν> (PG 91, 532D).

Dr. Ἀθανασίου Γ. Μελισσάρη
Θεολόγου-Ψυχολόγου

THE PROMOTION OF OTHERNESS IN THE WORK OF JAMES HILLMAN:
A review of his theological iconoclasm

In some ways James Hillman is the most lively and original psychologist we have had in America since William James. I honor him, and read something in his work almost every day.

Robert Bly, in *James Hillman, A Blue Fire*

Introductory Remarks

Why should a theological journal be interested in the thought and work of a contemporary American psychologist, even of the stature of James Hillman? Surely, his impressive output doesn't in itself justify theology's preoccupation with it, unless there can be a fruitful intersection between the two disciplines, such that may save both from the risks of an impoverishing one-sidedness and parochialism. For his part, Hillman has enriched recent scholarly psychological literature with a noteworthy account of otherness as an intrinsic feature of true personhood, while resting his edifice on an iconoclastic critique of Byzantine patristic theology. Contemporary orthodox theologians, on the other hand, have made personhood (and, along with it, otherness) central to their outlook, claiming as they do to have drawn the existential consequences of classical patristic thought. Usually, theological literature, including pastoral care texts, suffers from a lack of adequate scientific (in this case, psychologi

cal) awareness that could substantiate its claims from a different, non-theological point of view. Likewise, Hillman's valuable insights show a sophisticated, though I believe an unfortunate also, aversion to ontology which is exactly the cornerstone of the patristic formulation of personhood and otherness. Drawing these two different approaches together, this author has worked out a synthesis which hopes to supply the contemporary pursuit toward personhood with true ontological content, while being faithful to both the latest bibliography on psychology and traditional orthodox theology.[1] The text that follows serves as a general overview and introduction to James Hillman.

Hillman's Life and Works

Born in New Jersey in the late '20s, James Hillman was educated in Europe, specifically in Dublin, Paris, and Zurich, where he was a student of Jung in the 1950s, and went on to become the Director of Studies at the Jung Institute there. He also lived in India for over a year. Despite his strong European links, Hillman describes himself as an American in soul. Though born Jewish in Atlantic City, he has been described as an "old-time New Englander, with that Yankee sense of tolerant but no-nonsense authority—softened somewhat by the eagerness of his interest in whatever and, usually, whoever's around him."[1]

Having first heard the name Jung from an American friend under therapy in Europe, Hillman was encouraged to read the Swiss psychoanalyst's work by another friend while in Dublin. He was then twenty-two, studying psychology, philosophy, and literature, and not half as impressed with Jung's writings as he was with Freud's. It wasn't until later that he grew to a better appreciation of Jung (during his hospitalization with tuberculosis, when he found pleasure in self-psychoanalysis by writing down his own dreams). He became a Jungian, though never a pupil of Jung in the strict sense. He stepped out from Jungian orthodoxy and founded a new school of his own, archetypal psychology. Many Jungian psychologists, in fact, call Hillman a renegade, a heretic, or not a Jungian at all.[2] Others, however, consider him to be simply Jungian, or

---

1. See my book *Personhood Re-examined: Current Perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology. A Comparison of John Zizioulas and James Hillman* (Katerini: Epektasi, 2002).

2. James Hillman & Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psy-*

one of the post-Jungians. Whatever the case, he served as Director of Studies at the C. G. Jung Institute in Zurich for ten years. As he says himself, "...first, I was very Jungian. The Institute was everything to me, and I even signed up at the University of Zurich for the sake of the Institute."[3] He uses Jungian terminology in most of his writings, and has also elaborated many of Jung's seminal ideas for contemporary civic life as well as opened sources in the history of ideas in the manner of Jung, and in these ways enriched Jungian thought with new material. Hillman has been thought of as giving novel expression to old wisdom, in the sense that many of the ideas he puts forward are actually ancient. He goes into dialogue with ancient Greek mythographers, with the pre-Socratic philosopher Heraclitus, with the Renaissance magus Marcilion Ficino, and last but not least with such modern philosophers as Karl Jaspers and Alfred North Whitehead, always in a Freudian and Jungian context.

In the 1970s Hillman moved back to the United States (following a thirty-year residence in Europe), holding teaching positions at Yale, Syracuse, Chicago, and the University of Dallas, where he co-founded the Dallas Institute for the Humanities and Culture. In the 1980s, he moved to Connecticut, where he continues to be the publisher of Spring Publications and the editor of the *Spring* Journal, the oldest existing journal of Jungian and archetypal thought, originally founded in New York in 1941. Hillman has received various honors and awards for his original approach to psychotherapy.

He was nominated for a Pulitzer Prize for his *Re-Visioning Psychology*, which he wrote in 1975. Here Hillman emphasizes a psychology of the soul that is kaleidoscopic, denying it the traditional density with which psychology had endowed it. The book proposes a psychology of

---

chotherapy and the World is Getting Worse (New York: Harper San Francisco, 1992), 2.

3. For example, by David Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* (New York and San Francisco: Harper & Row, 1981), 53; David Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (New York: John Wiley and Sons, 1997), 469; and James Hillman, *A Blue Fire: Selected Writings*, edited by Thomas Moore (New York: Harper & Row, 1989), 5.

4. James Hillman, *Inter Views: Conversations with Laura Pozzo on Psychotherapy, Biography, Love, Soul, The Gods, Animals, Dreams, Imagination, Work, Cities, and the State of the Culture* (Dallas: Spring Publications, 1983), 106.

soul that is based on a psychology of image. It suggests that psychology properly begins neither in the physiology of the brain nor in the structure of mind, rationality and language, but in the process of imagination. This work is a manifesto of a psychology based on the imaginative possibility in our nature.

A prolific writer, Hillman has authored more than twenty books, some of which are *Insearch: Psychology and Religion* (1967), a very popular and influential introduction to psychotherapy; *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology* (1972), a systematic presentation and critique of Jungian analysis; *Loose Ends: Primary Papers in Archetypal Psychology* (1975), a collection of papers on the methodology of psychotherapy, offering original insights into the influence of mythic persons and archetypal events on the psyche; *The Dream and the Underworld* (1979), which delves deeper into the theme of the previous book, and constitutes the first major treatment of dreams since Freud and Jung; *Puer Papers* (1979), another collection of essays on the classic archetype of the "radiant youth, aloof, sensitive, and eternal," known as the *Puer* i.e., the spirit of youth; *Healing Fiction* (1983), wherein he voices his own treatment or analysis of psychoanalysis, making his famous plea for the restoration of imagination in psychotherapy; *Anima: An Anatomy of a Personified Notion* (1985), a revolutionary revisioning of the Jungian discussion of the concept of Anima; *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique* (1986), originally presented as a lecture at the 1976 Eranos Conference in Ascona, Switzerland, in which he states his insistence on the recognition of the other person's uniqueness and otherness, both of which are compromised by "egalitarian" types (what he argues against in this work) and *We've had a Hundred Years of Psychotherapy and the World is Getting Worse* (1992), a dialogue between Hillman and Michael Ventura, which includes their correspondence on psychotherapy, aimed as a caustic criticism of traditional psychotherapy.

His latest books are *Kinds of Power* (1995), and *The Soul's Code: In Search of Character and Calling* (1996). The former presents Hillman's theory for a re-channelling of power, including political authority, into avenues that promote psychological health and healing, as well as personal gratification and completion. The latter book deals with the lives of a list of famous people, which he uses to put forward his "acorn theory," presented as nothing less than a "redemption of psychology;" Hillman's message is that we must each recover the sense of personal

destiny or orientation that we experienced at some point in childhood, but have since become oblivious to.

Hillman's Thought: Images and Iconoclasm

Spirit and Soul

Hillman's thought revolves around the crucial distinction between *spirit* and *soul*. Spirit signifies allegory and conceptual interpretation, which, taken by itself can result in psychological dogmatism in its tendency to regard things typically, that is, in types, and then in stereotypes. Soul, by contrast, when identified with *image*, frees us from type-casting, "since each image has its particular peculiarity that fits preconceived frame."[5] It is for this reason that "there can be no dogmatism of the image, and the greatest enemy of dogma is the imagination's spontaneous freedom."[6].

Hillman strives to recover and restore a "third," middle position between body and spirit or psyche, i.e., the place of *soul*, which was lost as a result of Cartesianism that prevailed in modern thought since the seventeenth century. This dominant framework has established dual polarities in our coming to terms with the world and with human beings, so that we have come to distinguish between mind and body, or between "inner states of mind" and "outer tangible realities" (Descartes' famous distinction of *res cogitans* and *res extensa*). In his rejection of this simplistic and pernicious polarity, Hillman is typically postmodern,[7] as is further evident in his effort to bring to the fore the aforementioned third

---

5. James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper & Row, 1975), 144.

6. Ibid.

7. His rejection of Cartesianism is evident, among other places, in his opening chapter to *Insearch: Psychology and Religion* [(New York: Charles Scribner's Sons, 1967), 15] where he describes the human condition in strong, Heideggerian terms: "To be in a human world is to live in a world of humans, and in a sense what more occupies our lives than people? From the beginning we emerge into awareness within a web of human connections which unceasingly engage us until death. It is not merely that man is a social being, but that this nature as human implies a life of feeling and encounters with others. Work, art, nature, and ideas may take us with them for a while, but soon we are back immersed

position which is neither material nor spiritual or immaterial, and which was nonetheless known to earlier, premodern cultures, all the way back to primitive tribes. These latter cultures reserved a special place for a realm that was unique in its resistance to rationalization, in other words to explanation according to the laws of cause and effect. This place of freedom, so precious to the human make-up, was manifest in Greek polytheism and was later completely lost by the domination of Christianity. Christianity helped reduce the threefold division of the hu man beinginto two, so that *soul*, the world of imagination, passion, fantasy, reflection, which according to Hillman is neither physical and material on the one hand, nor spiritual and abstract on the other, became identified with spirit. How does Hillman oppose this crystallization of soul into a substantive category? Is he permissive of any conceptual grasp of soul? It would be wise here to let Hillman speak his own mind on how soul is to be understood. "Here it would be well to define 'soul,' but I cannot, nor can anyone, define it adequately."[8] Throughout his corpus, Hillman persistently indicates the ineffable nature of soul:

> Exploration of the word shows that we are not dealing with something that can be defined; and therefore, "soul" is really not a concept, but a symbol. Symbols, as we know, are not completely with in our control, so that we are not able to use the word to that unknown human factor which makes meaning possible, which turns events into experiences, and which is communicated in love. The soul is a deliberately ambiguous concept resisting all definition in the same manner as do all ultimate symbols which provide the root metaphors for the systems of human thought.[9]

---

in "real life"—and real life means simply the human being, ourselves, and other people. In these encounters with ourselves and with others, we fail and are failed. As time goes on, the mounting tragedy over what happens in life means in part what God, fate, and circumstances have brought about, but more it means what happens in the relationships with other people." His relational outlook is made more succinctly evident elsewhere: "psychology has to recognize community because the psyche is a community." Cf. also Hillman & Ventura, 84.

8. James Hillman, *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology* (New York: Harper Perennial, 1992), 22.

9. James Hillman, *Suicide and the Soul* (Dallas, Texas: Spring Publications, 1993), 46.

Hillman is typically Nietzschean[10] in his affirmation of Greek polytheism and his consequent rejection of Judaic and Christian monotheism, which has robbed soul (and human life, by extension) of its manifold vitality, by substituting soul with spirit. Now, the problem with *spirit* as such, says Hillman, is that it is rational, obeying the natural laws of cause and effect, and, even worse, that it extends its deterministic domain upon the soul, by repressing its "anarchistic" tendencies. Hillman makes the following vivid description of what happens to the soul when its phenomena are viewed from the perspective of spirit:

> Then, it seems, the soul must be disciplined, its desires harnessed, imagination emptied, dreams forgotten, involvements dried. For soul, says spirit, cannot *know*, neither truth, nor law, nor cause. The soul is fantasy, all fantasy ... Pathologizing, so says spirit, is by its very nature confined only to soul; only the psyche can be pathological, as the word psychopathology attests. There is no "pneumopathology" ... for the spirit cannot pathologize.[11]

Hillman believes that the soul, despite its century-long repression by the restricting and rationalizing mentality of Christianity and then later by materialistic modern thought, nonetheless manifests itself in dreams. This, despite the fact that even dreams, the last residue of the soul, can suffer a similar reduction to symbolic and allegorical translations into ideas, concepts, and humanistic applications, all of which contribute to the loss of the dream in the light of the day. Dreams, in other words, are given rational interpretations in the paradigm of the natural sciences. Hillman strongly resists this "naturalistic fallacy," as he calls it, namely the tendency to expect dreams to "follow the laws of nature as we know them and to find something wrong in dreams when they depart from our upper-world views."[12]

---

10. The suggestion is made by David L. Miller (in his *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, 54), who adds the following positive evaluation of Hillman's emphatic self-pronouncement as a "polytheist": "The story of Hillman's wrestling with the Gods and Goddesses may help us to see a way out of a Western self-understanding, a unilateral and monotheistic bind, a self-accusing moralism regarding our natural polymorphism." (Ibid., 55).

11. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 69.

12. Hillman, *A Blue Fire: Selected Writings*, 6.

"The dream is the teacher," Hillman insists, pointing to the revelatory character of dreams.[13] He quickly hastens to depart from classical psychoanalysis, however, by maintaining that dreams have to be *lived* rather than merely *analyzed* in what would often be a standard, dry interpretation. What he is really against is subjecting dreams to the violence of objectifying them and dissecting them into quantitative, measurable units, for the sake of a supposed "accuracy" in their interpretation: "If you can literalize a meaning, interpret a dream, you are off the track, lost your koan. (For the dream is the thing, not what it means.) Then you must be slapped, to bring you back to the image."[14] It seems that in rescuing dreams, Hillman rescues the soul, wherein *otherness*, as the elusive and non-classifiable element in the human character, resides.[15]

By *soul*, then, Hillman means not a thing in itself, understood substantially, but only a *perspective*, a moment of reflection between the doer and the deed, which is, moreover, "independent of the events in which we are immersed." In a later definition, *soul* is called the "imaginative possibility in our natures ... that mode which recognizes all realities as primarily symbolic or metaphorical."[16] Hillman assists us in understanding his subtle definition of soul by contrasting it with psyche in a concrete historical perspective. He traces the distortion, and finally through it, the loss of soul, to the theological formulations of the Seventh Ecumenical Council in Nicaea by Empress Irene for the restoration of the Icons in A.D. 787, which supposedly sealed the defeat of iconoclasm, while heralding in actuality the submission of images to spirit, as the latter is defined above (i.e., in opposition to soul and image). As is well-known, the Council decided in favor of the use of icons in Christian worship, a practice which the iconoclasts (comprised mainly of the Byzantine imperial army) because of their oriental, i.e., Muslim connections

---

13. James Hillman, "An Inquiry into Image," *Spring* (1977): 87.

14. Ibid.

15. It should be indicated here that Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, who is here brought into dialogue and comparison with Hillman, strives to preserve the integrity of otherness in a different, if not contrasting, way, namely by employing the existential dynamics of Church doctrine. For more cf. *Personhood Re-examined: Current Perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology. A Comparison of John Zizioulas and James Hillman* (Katerini: Epektasi, 2002).

16. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, xvi.

and influences, considered to be idolatrous. What is less well-known, and which Hillman brings to our attention, is the fact that the restoration of icons following the Council did *not* signify the victory of image as such, but rather its defeat, since a delicate, but crucial differentiation was drawn between the *adoration* of images, on the one hand, and their *veneration*, on the other. The former, signifying the *free formulation of images*, was prohibited, while the latter, which points to the *submission of images to Church doctrine*, was officially sanctioned by the Holy Catholic Church. What is bothersome, indeed abhorrent, to Hillman, is the submission of the free artistic expression of the imagination to the precise formulations of doctrine,[17] which restrict soul, and this is exactly what he describes as the "loss of soul." Put otherwise, it is the demise of what is truly free and spontaneous in human nature, via its absorption (and consequent strangulation) by the despotic usurpation of reason, identified by him with *spirit*.

---

17. It should be mentioned here, in passing, that the theology and doctrines of the Eastern Church do not constitute an abstract or philosophical metaphysics produced by individual thinkers in isolation, but has sprung, on the contrary, from the heart of its communal worship, which includes both icons and liturgical hymnology as expressions of the faith, and never as "decorative" elements. Thus the theology of the Eastern Church was first expressed artistically in the context of the liturgy, long before it was made into propositional formulations when the need arose for the response to heresies. Iconoclasm was a fierce, century-long debate, precisely because icons were (and always have been) expressive of normative doctrinal theology, the truth of which seemed to have been ultimately compromised by the iconoclasts' perspective. St. John of Damascus (ca. 675-749 A. D.) was the most important and influential proponent of imagism and iconography (See On Holy Images). For an in-depth analysis of the theology of the icons see Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. I & II translated by Anthony Gythiel (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992), esp. chps. VIII & IX; Paul Evdokimov, *L' art de l' icone, theologie de la beauté* (Paris: Desclee de Brouwer, 1972). For a pastoral application of iconography, see Alexander Stavropoulos, Στιγμιότυπα καί περιπλανήσεις σέ δρόμους ποιμαντικῆς διακονίας, (Instances and Wanderings in Ways of Pastoral Ministry) (Athens: Lychnos Publications, 1984), esp. "The Power of the Icon," 28-35. For a literary rendition of the theological, and consequently the existential also, significance of iconography, see Flannery O' Connor's short story "Parker's Back" in *Three by Flannery O' Connor* (New York: Penguin Books, A Signet Classic, 1983), 425-442.

This process of submission, however, was only consolidated in the conclusions of this Council. Its true origins lie already in the New Testament, in the Epistles of Saint Paul. There, Hillman indicates, occurred for the first time the substitution, and then forever after confusion, of soul with spirit (*Psyche* appears in the entire New Testament fifty-seven times only, compared with two hundred and sev enty-four occurrences of *pneuma*)[18] : "The Epistles, the presentation of doctrine, the teachings of the school, could expose its theology and psychology without much need for the word *soul*."[19] Much the same is true for the word *to dream*, occurring only three times in the entire New Testament (in Matthew 1, 2, and 27), whereas the stress has been again on spirit phenomena. The traditional attitude against the soul (as "soul" is defined by Hillman) continues unabated to this day, Hillman claims, even in the secular, agnostic culture of modernity: ever since Tertullian declared that the soul (anima) is naturally Christian, there has been a *latent* Christianity, an antisoul spirituality, in our Western tradition.[20] To sum up, therefore, the conflict over imagism and iconoclasm is essentially one between soul and spirit, though it must be seen additionally within the context of its subtle reconception of the term *image*. Without adequate insights into the theology of the icons, therefore, it is impossible to arrive at the heart of James Hillman's theory of personality.

Images

It is from Hillman's understanding of image that his theories of soul and personhood spring. Images are identified by Hillman with free imagination, with the "stream of consciousness" which naturally runs (and must always run) unihibited by the intrusive involvement of Reason. The systematic interpretation of the imagistic overflow of our mind, which is a kaleidoscopic way of seeing the world, is anathema to Hillman. It circumscribes a fundamental part of the human identity to the point of castration. Traditional psychology, with its emphasis on reasoned interpretation of dreams, as well as of conscious behavior, deprives soul of its foremost freedom, namely the freedom to imagine. This freedom, Hillman

---

18. James Hillman, *Puer Papers* (Dallas: Spring Publications, 1979), 54.
19. Ibid., 55.
20. Ibid.

maintains with rigor, "is the source of our peculiar individualness and of our art, science, and culture. The autonomy of fantasy," so he insists, "is the soul's last refuge of dignity, its guarantor against all oppressions; it alone we can take with us into the barracks behind the barbed wire."[21]

The curtailment of imagination for whatever reason is connected, in Hillman's view, with dehumanization. We are somehow less humanwhen our inherent tendency to imagine is denied. Such is the problem that Hillman perceived, as we have seen, in the iconoclastic controversy, wherein the victory of iconophiles led to the paradoxical but disastrous submission of the imagination to Church doctrine. But if religion applied the categories of Reason to the images, modern psychology has done no less with its application of standard methods of interpretation to human mind and behavior. The problem becomes even more acute when psychology's prejudices against the imagination is given a therapeutic character: "The therapeutic emphasis upon training the personality through confrontation with its images prejudges the imaginal from the start."[22] The slightest attempt to make a rational interpretation of instances of our imagination at work (for example, in dreams), is at once the demise of multiplicity, of otherness, and of polytheism. "Again, hermeneutics isn't up to the multilayered, the polytheistic speech of the dream. Hermeneutics is monotheistic."[23] Whenever interpretation is sought where the imagination is normally at work, we have a victory of *spirit* over *soul*. This victory is especially impermissible in psychology. In Hillman's words:

> We sin against the imagination whenever we ask an image for its meaning, requiring that images be translated into concepts. The coiled snake in the corner cannot be translated into my fear, my sexuality, or my mother-complex without killing the snake. We do not hear music, touch sculpture, or read stories with meaning in mind, but for the sake of the imagination. Though art may hide a multitude of psychological ignorances, at least it does not ask im ages what they mean. Interpretations and even amplifications of images, including the whole analytical kit of symbolic dictionaries and ethnological parallels, too often become instruments of alle gory. Rather than vivifying the imagination by

21. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 39.
22. Ibid.
23.Hillman, *Inter Views*, 57.

> connecting our con ceptual intellects with the images of dreams and fantasies, they exchange the image for a commentary on it or digest of it. And these interpretations forget too that they are themselves fantasies induced by the image, no more meaningful than the image itself.[24]

In summary, Hillman revisioned psychology, by affirming the supremacy of soul over spirit and the validity of the appropriate role of the magination in all archetypal re-visioning psychology"). ("The image has been my starting point for the archetypal re-visioning psychology").[25] The imaginal must be seen as indispensable to our personhood, and that implies, in essence, the restoration of polytheism to its rightful place now occupied by monotheism. "Trust in the imaginal and trust in soul go hand in hand, as depth psychologists have recognized"[26] : this is Hillman's succinct epitome of the close relation between images and soul. The two stand or fall together, and it is in the best interests of human kind that they are supported, not denied.

> The work of soul-making is concerned essentially with the vocation of psychological faith, the faith arising from the psyche which shows as faith in the reality of the soul. Since psyche is primarily image and image always psyche, this faith manifests itself in the belief in images: it is "idolatrous," heretical to the imageless monotheisms of metaphysics and theology. Psychological faith begins in the *love of images*, and it flows mainly through the shapes of persons in reveries, fantasies, reflections, and imaginations. Their increasing vivification gives one an increasing conviction of having, and then of being, an interior reality of deep significance transcending one's personal life.[27]

Otherness

Our main interest in Hillman's emphasis on images, however, lies in

---

24. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 39.
25. Hillman, *The Dream and the Underworld* (New York: Harper & Row, 1979), 5.
26. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 51.
27. Ibid., 50.

its connection with the problem of otherness, which is Hillman's link with Zizioulas and the basis of the dialogue between the two authors.[28] According to Hillman, Images, soul, and otherness, as we have just seen, stand or fall together; without soul, we are each deprived of our uniqueness, becoming the victims of describable classification. Hillman is a fervent proponent of the uniqueness of each and every human being, of the unrepeatable element in all of us that marks us off from every body else. At the other end of the polarity, Hillman proposes, lie "egalitarian typologies," which deny us our uniqueness and particularity by confiningus in neat, well thought-out, but still always flat and narrow compartments known as stereotypes. Only a view of the soul as perspective, and not as a thing-in-itself, claims Hillman, salvages and protects the indeterminacy and otherness of the human person. Hillman is a deconstructionist, out to expose essentialistic or substantialistic idols, i.e., man-made types that, being ideal, find no correspondence in the real world of a multitude of different persons.

Let us take a closer look at Hillman's affirmation of otherness. It is worked out via a denunciation of typologies and classifications of personality as mere "mental constructs," fabrications born out of a fundamental human tendency (and need) to classify, but which does not do justice to the ineffable uniqueness of each and every unrepeatable human being. "Are types mental constructs that are imposed on the world" he asks, "or are types given with the world? Are they artificial or natural? Have they a logica l-epistemological status or an ontological one?"[29] His own, well-documented answer, is that psychological types are not directly observable, and for this reason they must be invented: "once we have begun to think in types, we have to see examples, or find them, or invent them. We use the empirical to fill the ideal. When we cast persons into these kinds of being, severe ontological consequences follow."[30] Hillman's rejection of typologies allows our true selves to be

---

28. The two are in cheerful agreement with Jung's aphorism that "the soul cannot exist without its other side, which is always found in a 'You' in *The Collected Works of C. G. Jung*. Edited by H. Read, M. Fordham, and G. Adler; translated by R. F. C. Hull (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), 16: 454. Cf. also Martin Buber's I-Thou dialectic.

29. James Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique,* Eranos Lecture Series 4. (Dallas: Spring Publications, 1980), 10.

30. Ibid., 14.

experienced through *images*. The more we depart from image, the closer we step toward an entrapment in typology. Typology signifies the loss of personal otherness and uniqueness, and their replacement by mere *resemblance*, which: "is conceived horizontally as a likeness to *others* across the sample ... Egalitarian;" so that "no longer am I the image I embody. I have become identified with what is not unique, my resemblance with others. My image has been fed to the type. My sense of image lost, my identity seeps out..."[31]

Hillman's account of personhood, elusive as it may be (or rather, precisely because of its nature) is not permissive of permanence, so that no talk about ontology of the person is possible here. Otherness is at once identified by Hillman with elusiveness, for "stereotypes [by contrast] solidify, as *stereos* means firm, solid."[32] His point is at once reminiscent of eastern, particularly Buddhist, spirituality, with its insistence on the ultimate denial of the self in its contemporary, western sense. Hillman traces the western, egalitarian and typological view to Christianity, which as he says in another work (and in accidental agreement with Zizioulas) gave personhood an ontological basis that it previously lacked. In his own words,

> The Greeks hadn't the idea "person." They didn't have the word "person." ... The Greek Plato talked about psyche, without lo cating it in a case or person. The word "person" is something that Augustine gave us, really. It comes with Christianity. It isn't that person isn't an important idea, it's just that if you're trying to get out of a certain mode of thought, you have to get out of all those ways that we get trapped in that thought. So, there are, on purpose, no cases, no examples. There is, on purpose, ... *no ontological basis* [emphasis mine].[33]

---

31. Ibid., 52-3.

32. Ibid., 58.

33. Hillman, *Inter Views*, 150-1. There is some slight disagreement on this point between Hillman and Zizioulas, on the one hand, and Professors Nikos Matsoukas and Demetrios Konstantellos, on the other, who claim that the notion of the person was not completely or altogether missing in antiquity; while not, of course, enjoying the status endowed with by later patristic thought, this concept was still used in reference to the human subject as a unified core of consciousness, for otherwise ancient thought would be indistinguishable, in this respect, from Oriental faiths, whose spirituality never allowed for the exist

But whereas Zizioulas triumphs at the ontological content with which patristic thought endowed the subject, for nothing less than ontology can be an adequate basis for otherness, Hillman deplores it because it re moves the *imagistic* perspective which alone in his view can pro tect uniqueness. Though the end sought is the same for both authors, the means are diametrically opposed. The present writer clearly sides with Zizioulas' predilection for the indispensability of ontology, but sees none-theless Hillman's provocative (in the positive sense) challenge as a blessing for theology and a real contribution to *pastoral* theology, which is in urgent and of a well worked-out theory of otherness which is also sharply critical of traditional psychology and psychotherapies.

Hillman's is, in other words, an uncompromisingly *nominalist* perspective on psychological typologies of all sorts, based ultimately on moral grounds. His objections to typologies spring from his fear that, besides giving us artificial, and therefore false, pictures of human personality which commit an unpardonable injustice to the uniqueness of every person, typologies, when stressed even further, may and in fact often result in political exclusion and even genocide.[34] Hillman draws our attention to the "fear of the other," which spawns racism and exclusion, against all who fail for whatever reason to conform to societal standards of "normalcy." In this concern of his, Hillman echoes Richard Rorty's cry for the condemnation of *foundationalism* in all spheres of intellectual and epistemic inquiry, so that philosophy especially, but the rest of the sciences as well (including the so-called "hard ones"), far from being grounded on specified "Archimedian points" of reference and measurement, will instead become partners in an on-going, public dialogue opent o all possible viewpoints.[35] The point behind Hillman's and Rorty's re-

ence of "personality" as a stable, continuing entity. Cf. Nikos Matsoukas, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατά τόν Μάξιμο τόν Ὁμολογητή* (Cosmos, Man, Communion, According to Maximus the Confessor) (Athens: Gregore Publications, 1980), 282; Demetrios Konstantellos, "Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου στήν Ἀρχαία Ἑλληνική καί Ἑλληνοχριστιανική Παράδοσι" (The Notion of the Person in Ancient Greek and Graeco-Christian Tradition) *Actines,* 54 (1991): 211.

34. Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*, 8.

35.Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980); also *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); and *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

pudiation of *epistemological realism* is the exclusion of ostracism from modern democracies for the sake of a radical openness to the "other." (Notice here the similarity with John Zizioulas' assessment of the Eucharist's aim, which is "the exclusion of the exclusion,"[36] for the Eucharist of all other Sacraments must be affirmative of otherness, if death, humankind's worst enemy, is to be overcome, since as he says, citing patristic witness, "death exists because communion and otherness cannotcoincide in creation.")[37]

In his *Eranos* lecture, Hillman cites the cases of Gertrude Stein, William Faulkner, and Charles Darwin, to illustrate his thesis against egalitarianism in psychology. What was common to all three people under consideration here was, ironically, the distinctiveness of each from the rest (and, being as we are asked by Hillman to be maximalists on this point, we extend distinctiveness to assert itself against the rest of the world). Luckily, all three persons were seen by their mentors from a perspective unlike the one enjoying currency to this day, and which focuses on conventional (though often more sophisticated, admittedly, but still pernicious) stereotypical typologies, that assess weaknesses as signs of hopeless personalities. Making apt use of Bishop Berkeley's motto "... *Esse* is *percipi*," Hillman shows that the creativity of Stein, Faulkner, and Darwin was fostered by the penetrating look beyond the surface of appearances their mentors had taken at them. To be is therefore rightly said to be perceived: "For what might have stood in the way of seeing uniqueness could have been seen typically ... Had we seen by means of modern psychology, that is, *typicalities*, (italics mine) we could have missed the target ... Their being," he concludes, "was the result, in part, of that being having been perceived."[38]

Hillman invites us at this point to turn to what might get in the way of such a perception, i.e., to an exploration of the concept of types, and the nature of their origin and powerful stature in psychology and popular belief. Are types natural or artificial? In other words, do they come with the world, so that their application in anthropology and psychology would

---

36.John Zizioulas, "Communion and Otherness," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 356.

37. Ibid., 350. 38. Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*, 5-6.

38. Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*, 5-6.

be not only permissible but required? Or are we faced with nothing beyond our own mental cages, that is, human artifacts imposed upon the myriads of unlike human persons? Hillman's (and Zizioulas') response is an emphatic *no*: typology, while enjoying some real correspondence with the natural world, so that when applied to the animal kingdom (by biologists) it would not be a nominalistic fabrication, has no objective status whatsoever in psychology. It is always an *inferred* category, serving the purposes of clarity and convenience in handling vast amounts of anthropological and personality data that would otherwise not yield any practicalknowledge, one that would meet, moreover, science's require ment of predictive ability. As Hillman indicates,

> Because psychological types are not directly observable, it has been a major exercise of personality research to make them more visible. Experiments demonstrate or test singled-out fac tors of personality: cognitive abilities such as reading speed, sylogistic reasoning, word-fluency: or motor abilities such as aiming, reacting time, manual dexterity. This is what most experimental psychologists of personality, are busy with. Then these low-level multiple factors can be computed and integrated into second- and third-level groupings called intelligence, reasoning, creativiity, and then, finally, high-level types of personality may be empirically verified as clusters of these trait factors. Then a type has some demonstrability. "True to type" means predict able reactions. Then a term like *introvert* becomes operational and a piece of positive knowledge.[39]

Like a good historian of science, Hillman backs his assertions with a plethora of cases and studies from his field in order to show the vacuity of psychological typologies.[40] A decade earlier, Thomas Kuhn had supported his argument against the myth of a cumulative, positivistic model of natural science in the same fashion.[41] What is of more immediate interest

---

39. Ibid., 11.

40. For his detailed exposition of concrete cases, clinical and otherwise, wherein either the artificiality of types or their non-verifiable status is demonstrated, see Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*, 11-4.

41. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

to the purposes of this study is Hillman's criticism of Pavlov's and Jung's typologies (especially in light of Hillman's Jungian background), both of whom are assessed as unduly dogmatic and empirically wanting. The same criticism is extended to Freud (again in conjunction with Jung) in another study of Hillman.[42] There he draws our attention to the beginnings of a subtler and deeper impropriety of modern psychology, namely to the notion of a "psychoanalysis without a patient." Not only did Freud and Jung examine literary and distant sources instead of real, living patients but much of their conclusions relied on their analysis of texts, not patients. Consequently, the two analysts took those remote, and ultimately non-empirical, textual "findings" to draw broad generalizations concerning living persons. Perhaps the point should not be overemphasized, but it is at once reminiscent of an anecdote narrated by Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia in a relevant passage stressing the Christians' vital need for unmediated personal encounter:

> In today's dehumanized world, in which we anticipate hell by no longer looking in any profound sense at each other's faces, one of our most important tasks as Christians is to reaffirm the supreme value of direct personal communion. We must not allow machines to take over, as happens in the anecdote about the psychiatrist and his new patient: "It's easier for me to concen trate," said the psychiatrist at their first meeting, "if I'm not actually looking at you. So I'll sit over there in the corner behind a curtain while you lie down on the couch and tell me your story." After a time the patient grew suspicious, for it was curiously quiet behind the curtain. So he tipped across the room, and his misgivings were confirmed. He saw behind the curtain a door, and near it a chair, but there was no psychiatrist on the chair, only a tape recorder. The man was not unduly perturbed, for hehad related his story many times to different psychiatrists, and he had it all down on tape. He took a tape recorder out of his brief case, laid it on the couch, and turned it on. Then he went downstairs and across the road to a coffeeshop. Inside he found the psychiatrist,

42. James Hillman, "Bachelard's Lautreamont, or Psychoanalysis without a Patient." In *Gaston Bachelard, Lautreamont*, translated by Robert S. Dupree (Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 1986). Hillman's systematic (and caustic) critique of psychotherapy is worked out in his *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy and the World is Getting Worse*.

> drinking coffee; the man ordered his own cup of coffee and sat down at the same table. "Look here," the psychiatrist protested, "you are not supposed to be here. You should be upstairs on the couch telling your story." "Don't worry," the man replied. "My tape recorder's talking to your tape recorder."[43]

In seeming agreement with the spirit of the above passage, Hillman alerts his readers to the significance of, and the need for, personal, unmediated (read: genuine, non-artificial) communication among persons, and all the more so between therapist and patient. Our culture's dependence on machines for communication, among other things, often add to the already existing verbal distance among communicants an extra element of loneliness: "We have answering machines in order not to answer."[44] At the same time, "the telephone ads recognize the right tie between loneliness and phoning. 'Reach out and touch someone' reminds me how alone I am when not in touch. The more I feel alone, the more I phone; the more I phone, the more I am aware I am alone. A vicious feedback circle."[45] Hillman, however, discusses the artificiality of contemporary human contact not in the abstract but in the context of typologies and their near-Platonic ideality, as we saw earlier. Here his concluding message is the following: "... once we have begun to think in types, we have to see examples, or find them, or invent them. We use the empirical to fill the ideal. When we cast persons into these kinds of being, severe ontological consequences follow."[46] It seems that the most pernicious consequence of the predominance of types for otherness (which interests us here) is their incompatibility with our appreciation of the image and our ability to imagine.[47] This brings us to the crucial distinction (one that assumes the magnitude of polarity) between type and image, instituted by Hillman. It will be remembered that otherness (and consequently, freedom also) are located by Hillman in image, whose usur

---

43. Kallistos Ware, " 'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person." In *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, edited by John T. Chirban. (Westport, Connecticut / London: Bergin & Garvey, 1996), 5.

44. Hillman & Ventura, 222.

45. Ibid., 95.

46. Hillman, *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique*, 14.

47. Ibid., 15.

pation by type poses a serious (in fact, a devastating) restriction upon personal uniqueness, finally destroying it in the process.

Hillman on Self

Here, finally, we have come to the point of touching upon Hillman's own view of the self (wherein otherness is of course central), which must be seen in its substantial divergence from Jungian orthodoxy on personality. Jung subscribed to a view shared by many humanistic psychologists, that the human personality possesses an inherent tendency toward unification and wholeness (a teleological argument, maintaining that the self or ego is a concrete and unified center of self-consciousness). Hillman, on the other hand, wishes to undercut and explode this "comforting, teleological fallacy"[48] as he calls it. He sees a native "polycentricity"[49] in the soul that bespeaks not of an underlining unity or oneness of the self but of a multiplicity that must be uncompromisingly acknowledged as such. "By soul I mean, first of all, a perspective rather than a substance," says Hillman, "a viewpoint toward things rather than a thing itself."[50] As David Miller points out, giving us a clear illustration of Hillman's elusive conception of the self, "Hillman develops a view of the self that is like 'stars or sparks or luminous fish eyes',"[51] which is reflective of the latter's commitment to a polytheistic, as opposed to a monotheistic, world view. In sharp contrast to cultural anthropologists like Frazer, who put forward the classical, cumulative theory of religion featuring the transition from a manifold of primitive religions to the narrowing down of monotheism, Hillman challenges this paradigm (in a typically Kuhnian and Wittgensteinian fashion) by questioning the validity of a view of monotheism as a better stage or state of being.[52] His assault on monotheism is driven by a deep conviction that "a monotheistic psychology will not suffice to explain the richness of our deepest psychic reality,"[53] for he is well aware from clinical experience that "the revelation of fantasies

---

48. Hillman, *Re-Visioning Psychology*, 147.

49. Ibid., 167.

50. James Hillman, *Archetypal Psychology: A Brief Account* (Dallas: Spring Publications, 1985), 16.

51. Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, 56.

52. Ibid.

53. Ibid.

exposes the divine"[54] —the divine being, of course, not God (who is dead), but the gods.

Hillman is thus understandably Nietzschean in his predilection for polytheism. It should be no surprise, furthermore, that his understanding of self shares certain affinities with that of Michel Foucault, whose overall thought bears an unmistakably Nietzschean stamp. Foucault also denied personhood the traditional unifying core which western thought endowed it with. The human subject is rather nothing more than a "formation" of societal discourse, the product of historicity with no underlying ontology whatsoever. Subjectivity, according to the late French philosopher, is entirely constructed by the various contingent cultural discourses, in other words it is merely a localized point of intersection for an assortment of contending forces and possibilities. Hillman vehemently opposes the "transcendental ego" produced by modernist epistemology:

> The "self" that permeates our daily language has expanded to titanic proportions. *The New Oxford English Dictionary* —the "shorter" edition!— gives ten columns in its small print to compounds of "self": "self-satisfaction," "self-control," "self-defeating," "self-approval," "self-contempt," "self-satisfied"... and maybe five hundred more. The majority of these compounds, which attach so many psychological phenomena to this "self" entered English usage along with the rise of rationalism and the Enlightenment, which blinded the modern eye to the invisibles, and consequently to the independence from the self of the genius and the daimon.[55]

Contrast this deconstructive look on self with Jung's centralized anthropology, as expressed in his theory of the process moving toward one's own "achievement of the self." Jung calls this process *individuation*, describing it as follows: "Individuation means becoming an 'individual,' and, in so far as 'individuality' embraces our innermost, last, and incomparable uniqueness, it also implies becoming one's own self. We could therefore translate individuation as 'coming to selfhood' or

---

54. Ibid.

55. James Hillman, *The Soul's Code: In Search of Character and Calling* (New York: Random House, 1996), 257-8.

'self-realization'."[56] Clearly, Jung wishes to drag the scattered pieces of personality into a single, main point of convergence and wholeness. Hillman, on the other hand, as we have seen, sees individuation simply as one of the possible perspectives or tendencies that lie deep within our nature. He therefore charges Jung for having erroneously literalized the individuation process.[57]

> The self idea [Hillman explains] may have come to Jung from his own experience or from his study of eastern religions—Atman, Brahman—or from his patients or German mystics or alchemy --it doesn't matter he arrived at the idea. What matters is that it has become amalgamated with Christology and monotheistic unity because we are in a Christian culture. So when Jungians use the term "self" they can't help but be in the old monotheistic senex structure of unity and centering. The self idea does not get us out of the trap, it closes us back into it.[58]

It goes without saying that in Hillman's framework there is hardly space for an ontology of personhood as it was delineated by the early Church Fathers, and later adumbrated by Metropolitan John Zizioulas.

---

56. Carl Gustav Jung, "The Relations Between the Ego and the Unconscious," in *Collected Works*, Vol. 7 (1966), 173; cited from Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 431.

57. Cf. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 469.

58. Hillman, *Inter Views*, 82-3. Hillman considers possible objections to his version of Christianity as "monotheistic." For example, one may object that the doctrine of the Trinity is indicative of plurality in this religion (if not of polytheism), as is faith in the veneration of Mary and the different Saints. For Hillman, however, the main idea is still the essentially monotheistic nature of Christianity, which is responsible for our culture's dispensation with the near-infinite variety of life's dimensions that were acknowledged, and not repressed, by polytheistic religions. See Ibid., 82. Michael Ventura's critical appraisal of Jung, as expressed in a letter to Hillman, sees the debate in ideological, not strictly in religious terms, as is the case with Hillman. Says he in an important footnote: "The Jungians would say that a life having more integrity with itself is what they mean by individuating. I don't think so. The concept of individuating is based on a larger ideology that assumes original wholeness—an a priori, if you like, wholeness that we begin with, then it gets shattered, then we spend our lives reconstituting it." Cf. Hillman & Ventura, 75-6. Ventura, in his perception of the problem as ideological, is more reminiscent of Foucault than is Hillman with his focus on religion.

While both Hillman and Zizioulas insist that otherness must be preserved at all costs, as well as that the self must be elusive enough for it to avoid suffering reductions of all sorts (such that would objectify it), they nonetheless split paths on what each takes to be the proper foundation of personhood. For Zizioulas, otherness must reside in the solidity and strength of ontology, if otherness is to survive compromises and reductions; but that would immediately imply a concrete (though by no means, of course, an "objective") anthropology. Hillman, on the other hand, eschews the slightest involvement of ontology in the theory of personhood, fearing that ontology would inevitably render the human subject one-dimensional and deprive it of its otherness. He thus keeps the self completely elusive, denying it all stability and pronouncing it a coreless aggregate of varied traits which cannot be crammed together under a single umbrella.

In concluding, the present writer believes that otherness (and all that Hillman quite rightly holds precious and uncompromising in us) must be supplanted by an adequate ontology, if justice is indeed to be done to infinite diversity of people (God's images) in this troubled world. This view is treated elaboratedly in my book *Personhood Re-examined: Current Perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology. A Comparison of John Zizioulas and James Hillman* (Katerini: Epektasi, 2002).

BIBLIOGRAPHY

Evdokimov, Paul. *L' art de l' icone, theologie de la beauté.* Paris: Desclee de Brouwer, 1972.

Hillman, James. *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1972.

__ *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row, 1975.

__ *Suicide and the Soul*. Dallas: Spring Publications, 1976.

__ "An Inquiry into Image." *Spring* (1977): 62-87.

__ *Insearch: Psychology and Religion.* Dallas: Spring Publications, 1979.

__ *The Dream and the Underworld*. New York: Harper & Row, 1979.

__ *Puer Papers*. Dallas: Spring Publications, 1979.

__ *Egalitarian Typologies versus the Perception of the Unique.* Eranos Lecture Series 4. Dallas: Spring Publications, 1980.

__ *Interviews: Conversations with Laura Pozzo on Psychotherapy, Biography, Love, Soul, Dreams, Work, Imagination, and the State of the Culture*. Dallas: Spring Publications, 1983.

__ *Healing Fiction.* Barrytown, New York: Station Hill Press, 1983.

__. *Archetypal Psychology: A Brief Account.* Dallas: Spring Publications, 1983.

__ "Bachelard's Lautreamont, or Psychoanalysis without a Patient." In *Gaston Bachelard, Lautreamont,* translated by Robert S. Dupree. Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 1986, pp. 103-123.

__ *A Blue Fire: Selected Writings,* edited by Thomas Moore. New York: Harper & Row, 1989.

__ *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy and the World is Getting Worse.* New York: Harper San Francisco, 1992.

__ *The Soul' s Code: In Search of Character and Calling.* New York: Random House, 1996.

Konstatelos, Demetrios I. "Ἡ Ἔννοια τοῦ Προσώπου στήν Ἀρχαία Ἑλληνική καί Ἑλληνοχριστιανική παράδοση. *Actines* 54 (1991): 208-23.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Matsoukas, Nikos. *Κόσμος ἄνθρωπος, κοινωνία κατά τόν Μάξιμο τόν Ὁμολογητή.* Athens: Gregoris Publications, 1980.

Melissaris, Athanasios G. *Personhood Re-examined: Current Perspectives from Orthodox Anthropology and Archetypal Psychology. A Comparison of John Zizioulas and James Hillman.* Katerini: Epektasi, 2002.

Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses.* Dallas: Spring Publications, 1981.

Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*, vol. I & II translated by Anthony Gythiel. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

__. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

__. *Essays on Heidegger and Others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Stavropoulos, Alexander. *Στιγμιότυπα καί περιπλανήσεις σέ δρόμους ποιμαντικῆς διακονίας*, vol. 2. Athens: Lychnos Publications, 1984.

Ware, Kallistos. " 'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person." In *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, edited by John T. Chirban. Westport, Connecticut / London: Bergin & Garvey, 1996.

Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary.* New York: John Wiley and Sons, 1997.

Zizioulas, John. "Communion and Otherness." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 347-61.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ὁ James Hilman, ψυχαναλυτής καί δημιουργός τῆς «μεταγιουνγκικῆς ἀρχετυπικῆς» ψυχολογίας ἀποτελεῖ σημεῖο ἀναφορᾶς στήν παγκόσμια βιβλιογραφία. Κεντρικός ἄξονας τῆς σκέψης τοῦ Ἀμερικανοῦ Ψυχολόγου (Ἱδρυτοῦ τοῦ Ἰνστιτούτου Ἀνθρωπιστικῶν Ἐπιστημῶν καί Πολιτισμοῦ στό Dallas τῆς Ἀμερικῆς) εἶναι ἡ διάκριση *πνεύματος* καί *ψυχῆς* καταγγέλλοντας τίς θεολογικές, φιλοσοφικές καί ψυχολογικές θεωρίες, πού στή γενικότητά τους ἀρνοῦνται τό πρόσωπο καί τή μοναδικότητά του. Στή θέση αὐτῶν τῶν κοσμοειδώλων, τά ὁποῖα ἐμπίπτουν στήν κατηγορία τῆς ψυχῆς, προκρίνει τό *πνεῦμα* ὡς τό ἀπείθαρχο καί ἀτίθασο συστατικό πού δέν ἐκλογικεύεται, οὔτε κατηγοριοποιεῖται καί γι᾿ αὐτό τό λόγο ἀποτελεῖ τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου.

Ὅπως καί ὁ Freud, ὁ Hillman δίνει ἰδιαίτερη προσοχή στά ὄνειρα, ἀλλά σέ ἀντίθεση μέ τόν πρῶτο, ἀρνεῖται τήν ἑρμηνεία τοῦ ὀνείρου, μεταθέτοντας τήν προσοχή τοῦ ἀνθρώπου στή βιωματική ἐμπειρία τοῦ ὀνείρου. Ὁλόκληρο τό ἔργο τοῦ Hillman συνιστᾶ μιά προσπάθεια διασφάλισης τῆς ἑτερότητας πού ἀπειλεῖται διαρκῶς ἀπό ὀντολογικές καί ἄλλες οὐσιοκρατικές κατηγοριοποιήσεις. Ὁ Hillman ἀπορρίπτει ὁλοκληρωτικά τήν ὀντολογία φοβούμενος ὅτι οἱ ὀντολογικές θεωρήσεις ὄχι μόνο παγιώνουν τό πρόσωπο σέ στατικά σχήματα, ἀλλά ἐπίσης δημιουργοῦν μεγάλα μεταφυσικά συστήματα, τά ὁποῖα θυσιάζουν τό πρόσωπο καί τήν ἑτερότητα σέ ἀφηρημένα ἰδέωδη.

Ὁ Hillman θέτει στήν πρώτη γραμμή τόν ἀπτό καί συγκεκριμένο ἄνθρωπο, μακρυά ἀπό τυπολογίες καί κατηφοριοποιήσεις πού τίς θεωρεῖ πλασματικές. Ἡ συνεισφορά του στό σύγχρονο διάλογο περί τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου, κρίνεται ἀξιόλογη, γιατί ἄν καί δέν δικαιώνει τήν ὀντολογία τοῦ προσώπου, ἐν τούτοις ὁ ὑπερτονισμός τῆς ἑτερότητας ἀπό ψυχολογική ἄποψη, διασταυρώνεται εὔστοχα καί δημιουργικά μέ τίς θέσεις σύγχρονων Ὀρθοδόξων στοχαστῶν περί προσώπου.

Γεωργίου Χ. Γκαβαρδίνα, Δρ. Θ.

*«Μορφές Ἁγίων Γυναικῶν τῆς Ἐδέσσης»**
(Ἡ ἁγία μεγαλομάρτυς Βάσσα καί οἱ ἁγίες νεομάρτυρες Παρθένα καί Χρυσή)

Ὅπως μαρτυρεῖ ὁ τίτλος τῆς παρούσης εἰσηγήσεως, τό θέμα μας σχετίζεται μέ τήν τοπική ἁγιολογία τῆς Ἐδέσσης καί τῆς περιοχῆς της.

Εἰσαγωγικῶς θά πρέπει νά σημειώσουμε, ὅτι δέν ὑπάρχουν σαφῆ ἁγιολογικά κριτήρια, βάσει τῶν ὁποίων καθορίζονται οἱ τοπικοί ἅγιοι. Βασικό ὅμως κριτήριο κατατάξεως ἑνός ἁγίου στούς τοπικούς ἁγίους μιᾶς περιοχῆς εἶναι ὁ τόπος γεννήσεώς του καί ὁ τόπος τοῦ θανάτου του[1]. Ἡ σύνδεση εἴτε ἑνός ἀπό τά δύο, εἴτε -πολύ περισσότερο- καί τῶν δύο βιογραφικῶν αὐτῶν δεδομένων ἑνός ἁγίου μέ κάποιον τόπο τόν πολιτογραφοῦν, συνήθως μέ σχετική ἀσφάλεια, ὡς ἅγιο τοῦ τόπου αὐτοῦ[2].

Βάσει τοῦ ἀνωτέρω κριτηρίου καί οἱ τρεῖς παρουσιαζόμενες μορφές ἁγίων γυναικῶν, ἡ ἁγία μεγαλομάρτυς Βάσσα καί οἱ ἁγίες νεομάρτυρες Παρθένα καί Χρυσή, πολιτογραφοῦνται ὡς τοπικές ἁγίες τῆς Ἐδέσσης καί τῆς περιοχῆς της.

---

* Εἰσήγηση στό Β′ Πανελλήνιο Ἐπιστημονικό Συμπόσιο, «Ἡ Ἔδεσσα καί ἡ περιοχή της, Ἱστορία καί πολιτισμός», Ἔδεσσα 19-21 Σεπτεμβρίου 1997.

1. Ἀντωνίου Παπαδοπούλου, *Ἁγιολογία, Θέματα γενικά, εἰδικά καί ἑορτολογίου*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 44. Ἰωάννου Φουντούλη, *Λεσβιακά Ἁγιολογικά Μελετήματα Α′*, ἔκδοσις Ἱ. Μητροπόλεως Μυτιλήνης 14, Μυτιλήνη 1997, σ. 125.

2. Γεωργίου Χρυσοστόμου (Ἀρχιμανδρίτου), *Ὁ ὑμνογράφος Γεράσιμος μοναχός Μικραγιανναννίτης καί οἱ ἀκολουθίες του σέ ἁγίους τῆς Θεσσαλονίκης. Συμβολή στή μελέτη τοῦ βίου καί τοῦ ἔργου του*, Θεσσαλονίκη 1997, σ. 116.

1. Ἡ ἁγία μεγαλομάρτυς Βάσσα

Ἡ ἁγία μάρτυς Βασσα ἕλκει τὴν καταγωγή της ἀπό την Ἔδεσσα. Προκειται περί τῆς πρώτης Ἐδεσσαίας ἁγίας γυναικος, τῆς ὁποίας ἡ ἁγιοτης ἀνεγνωρίσθη ἀπό τὴν Ἐκκλησια καί ἡ μνημη της τιμᾶται την 21η Αὐγούστου.

Ὡς προς τον τοπο καταγωγῆς τῆς ἁγίας, τὴν Ἔδεσσα δηλ. τῆς Μακεδονίας καί ὄχι τῆς Συρίας, οἱ πληροφορίες τόσο τῶν παλαιῶν, ὅσο και τῶν νεοτέρων Συναξαρίων εἶναι σαφεῖς[3]. Κατά το Συναξαριο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, «Αὕτη μαρτυς ὑπῆρχεν ἐπί Μαξιμιανοῦ τοῦ Βασιλεως, ἐν Ἐδεσσῃ τῇ πόλει τῆς Ἑλλάδος»[4].

Συμφωνως προς τίς πληροφορίες τῶν Συναξαρίων ἡ ἁγία Βασσα ἔζησε κατά τούς χρόνους τοῦ αὐτοκράτορος Γαλερίου Οὐαλεριου Μαξιμιανοῦ (293-311). Γεννήθηκε ἀπό γονεῖς χριστιανους. Νωρίς ἔμεινε ὀρφανή. Ὅταν ἔφθασε σέ ἡλικια γαμου ἔλαβε ὡς σύζυγό της τόν εἰδωλολάτρη ἱερέα Οὐαλέριο, μέ τόν ὁποῖο ἀπέκτησε τρεῖς υἱούς, τό Θεόγνιο, τον Ἀγαπιο καί τόν Πιστό. Ἡ ἁγία Βάσσα φρόντισε νά ἐμφυσήσει τή χριστιανική πίστη καί στά τρία παιδιά της.

Το γεγονός αὐτό προκαλεσε τὴν ἔντονη ἀντίδραση τοῦ

---

3. Ὁσιου πατρος ἡμῶν Νικοδήμου Ἀγιορείτου, *Συναξαριστής τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ*, τομος ἕκτος Ἰούλιος-Αὔγουστος, ἐκδ. «Ὀρθόδοξος Κυψέλη», Θεσσαλονικη 1989², σ. 253. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, μηνός Αὐγούστου* (21), Bruxellis 1902, σ. 912. Σωφρονίου Εὐστρατιαδου (Μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως), *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησιας*, ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἄν. χρον., σ. 78.

4. Γιά το βίο καί τό μαρτύρο τῆς ἁγίας Βάσσας βλ. *Acta Sanctorum Augusti*, τομ. IV collegit I. Bollandus cet., Antverpiae 1463, (*Editions Culture et Civilisation*, Bruxelles 1970, σ. 419). H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Augusti*, Bruxellis 1902, σ. 912. B. Latysev, «Hagiographica graeca inedita», ἐν *Memoires de l' Academie Imperiale de Saint-Petersbourg 8*, XII, 2 (1914), σ. 133-146. A. E. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, τ. I, Leipzig 1937-1952, σ. 685. Βλ. καί Ἀρχιμ. Ἰωὴλ Φραγκάκου, *Βίος καί Ἀκολουθία τῆς Ἁγιας μεγαλομάρτυρος Βάσσης τῆς Ἐδεσσαιας καί τῶν τέκνων αὐτῆς Ἀγαπιου, Θεογνιου καί Πιστοῦ ψαλλομένη τῇ κα´ τοῦ Αὐγούστου μηνός*, Ἔδεσσα 1990, σ. 32-33, ὅπου δημοσιεύεται ὁ βίος τῆς ἁγίας Βάσσης ἀπο τό ὑπ᾽ ἀριθμ. 234 χειρόγραφο, τοῦ 15ου αἰῶνος, τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ξηροποτάμου Ἁγίου Ὄρους.

συζύγου της Οὐαλερίου, ὁ ὁποῖος φαίνεται πώς ζητοῦσε εὐκαιρία νά ἐκδικηθεῖ τή Βάσσα γιά τή χριστιανική διαπαιδαγώγηση πού παρεῖχε στά παιδιά τους. Ἡ δυνατότητα αὐτή δέν ἄργησε νά τοῦ δοθεῖ.

Τό ἔτος 304, ἐπί αὐτοκράτορος Μαξιμιανοῦ ἐξεδόθη διάταγμα βάσει τοῦ ὁποίου ὑποχρεώνοντο ὅλοι οἱ κάτοικοι τῆς αὐτοκρατορίας νά θυσιάζουν στούς θεούς μια ὁρισμένη ἡμέρα τοῦ ἔτους[5]. Τό μέτρο αὐτό ἐφηρμόσθη με αὐστηρότητα. Κατά ἑκατοντάδες οἱ χριστιανοί συλλαμβάνονταν καί ὅσοι δέν ἐδέχοντο νά θυσιάσουν θανατώνονταν[6].

Ὁ Οὐϊκεντῖνος Βικάριος τῆς Διοικήσεως Μοισιῶν, με ἕδρα του τή Θεσσαλονίκη, ἐφήρμοσε ἀμέσως τό διάταγμα τοῦ αὐτοκράτορος, ὑποχρεώνοντας τούς ὑπηκόους του να θυσιάζουν στούς θεούς καί νά τρῶνε τά εἰδωλόθυτα. Ὁ σύζυγος τῆς ἁγίας Βάσσας, ὁ Οὐαλέριος, ἐφαρμόζοντας το διάταγμα αὐτό κάλεσε τή Βάσσα και τά παιδιά του να θυσιάσουν στά εἴδωλα. «ἡ δέ μηδέ οὖς παρεῖχε πρός τοῦτον»[7]. Μεταχειριζόμενος ὑποσχέσεις καί ἀπειλές προσπάθησε να ὁδηγήσει τά μέλη τῆς οἰκογενείας του στή λατρεία τῶν εἰδώλων, χωρίς ἀποτέλεσμα[8]. Ἀντιδρώντας στή στάση αὐτή

---

5. Βλ. H. Gregoire, «Les persecutions dans l' empire romain», *Memoires de l' Academie royale de Belgique*, XLVI,I, 1951, σ. 79. Marta Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, σ. 333-353, 487. H. Stover, *Christenverfolgungen im Romischen Reich*, München 1984, σ. 217-232. Χριστίνα Ἀγγελίδη, «Το μαρτύριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας», ἐν *Βυζαντινα* 9 (1977), σ. 143-144. E. Stein, Histoires du Bas-empire, τομος 1, *De l' etat romain a l' etat Byzantin*, μτφ. J.-R. Palanque, Paris 1959, σ. 81. Ὅποιος ἀπο τους χριστιανους ὑπακουε στις ἐντολες καί θυσίαζε ἀνταμοιβοταν με ἀξιωματα, τιμες και δῶρα. Ἡ Ρωμαϊκη ἀρχη ἐφοδίαζε τούς χριστιανους που θυσιαζαν μέ ἔγγραφο το ὁποῖο βεβαιωνε ὅτι ὁ κομιστής εἶχε προσφερει θυσιες στους θεους. Τα ἔγγραφα αὐτα εἶναι γνωστα ὡς libelli persecutionis. Περι αὐτῶν βλ. G. Schoenaich, *Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgungen des Kaisers Decius*, Breslau 1910, σ. 129-130. J. R. Knipfing, «The libelli of the Decian persecution», ἐν *Harvard Theological Review*, Cambridge (Massachusetts) 16 (1923), σ. 345-390. Καλλιόπης Μπουρδαρα, Το δίκαιο στά ἁγιολογικά κειμενα, *Forschungen Zur Byzantinischen Rechtsgeschicthe Athener Reihe*, Ἀθήνα 1987, σ. 29-32.

6. Ἰωάν. Ἀναστασίου, *Ἐκκλησιαστικη Ἱστορια*, πρῶτος τομος, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 160-161.

7. *Acta Sanctorum Augusti* ....., σ. 420.

8. Μ. Γαλανοῦ, *Βιοι Ἁγιων*, ἔκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονιας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, τεῦχ. Η' (Αὔγουστος), Ἀθῆναι 1950, σ. 73.

τῆς οἰκογενείας του καταδίδει ὁ ἴδιος στό Βικάριο, πού τότε εἶχε ἐπισκεφθεῖ τήν Ἔδεσσα, τή χριστιανική πίστη τῆς συζύγου του καί τῶν παιδιῶν του.

Ὁ Βικάριος Οὐϊκεντῖνος ὁδήγησε τή Βάσσα καί τά τρία τέκνα της στό δικαστήριο τῆς Ἐδέσσης. Ἐκεῖ συμφώνως πρός τήν εἰδωλολατρική συνήθεια κατεβλήθη προσπάθεια μεταστροφῆς των στήν θρησκεία τῶν εἰδώλων. Ἡ ἁγία Βάσσα «ὁμολογήσασα ἑαυτήν Χριστιανήν ἐρρίφθη ἐν τῇ φυλακῇ μετά τῶν υἱῶν της».

Ἡ δημόσια αὐτή ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἔδωσε τό ἔναυσμα γιά τήν ἔναρξη τοῦ μαρτυρίου, τόσο τῆς ἁγίας, ὅσον καί τῶν τριῶν τέκνων της[9]. Πρῶτος μαρτύρησε ὁ μεγαλύτερος υἱός της ὁ Θεόγνιος, ὁ ὁποῖος «κρεμασθείς ἐξεσχίσθη»[10]. Στή συνέχεια, ὁ Ἀγάπιος ἐδάρη ἀλύπητα καί προφανῶς ἐπαροτρύνετο νά ἀπαρνηθεῖ τή χριστιανική πίστη του. Ὁ βασανισμός τοῦ Ἀγαπίου ἐγίνετο ἐνώπιον τῆς ἁγίας Βάσσης, ἡ ὁποία ἐνεθάρρυνε καί παρότρυνε τόν υἱό της στό μαρτύριο. Παρά τά βασανιστήρια ὁ Ἀγάπιος δέν ἐνέδωσε στίς προτροπές τῶν βασανιστῶν, οἱ ὁποῖοι «μετά ταῦτα ἐξέδαραν τό δέρμα τῆς κεφαλῆς του μέχρι τοῦ στήθους του, καί ἐν ὅσῳ τόν ἐξέδερον ὁ τοῦ Χριστοῦ ἀθλητής ἔλεγε τό ἀξιομνημόνευτον τοῦτο ἀπόφθεγμα· 'Οὐδέν οὕτως ἡδύ, ὡς τό πάσχειν ὑπέρ Χριστοῦ'»[11]. Ἀκολούθως, ὁ τρίτος υἱός τῆς ἁγίας Βάσσης, ὁ Πιστός ἀρνηθείς καί αὐτός νά μεταβάλλει τήν πίστη του, «ἐτιμωρήθη μέ διαφόρους βασάνους καί ἔλαβε τήν διά ξίφους ἀποκεφάλισιν μετά τῶν δύο ἀδελφῶν».

Μετά τό μαρτύριο τῶν παιδιῶν της «ἡ εὐγενεστάτη τούτων μήτηρ» ἐγκλείεται στή φυλακή. Κατά τό Συναξάριο τῆς Κωνσταντινουπόλεως· «ἐν τῇ φυλακῇ ὑπό χειρός ἀγγέλου τροφήν δεξαμένη», ἐνισχύθηκε στόν ἀγώνα της. Στή συνέχεια καί ἀφοῦ παρῆλθαν ἑπτά ἡμέρες, ὁ Βικάριος Οὐϊκεντῖνος φεύγοντας ἀπό τήν Ἔδεσσα, διέταξε νά μεταφερθεῖ μαζί του στή Θεσσαλονίκη καί ἡ Βάσσα. Ἀρχικῶς προσπάθησε νά ἀλλάξει τήν πίστη τῆς ἁγίας μέ διάφορες

---

9. Π. Μ. Σωτήρχου, Παιδομάρτυρες, *Παιδιά πού ἐμαρτύρησαν καί ἐθυσιάσθησαν γιά τόν Χριστό*, Ἀθήνα 1995[4], σ. 263 κ. ἑξ.

10. *Acta Sanctorum Augusti* ...., σ. 420.

11. *Acta Sanctorum Augusti*........., σ. 420.

ὑποσχέσεις. Ἀφοῦ διαπίστωσε ὅτι αὐτό ἦταν ἀδύνατο διέταξε τόν βασανισμό τῆς ἁγίας.

Ἀρχικῶς, ἡ Βάσσα τοποθετήθηκε ἐντός μεγάλης δεξαμενῆς μέ νερό στήν ὁποία εἶχαν τοποθετηθεῖ «ξίφη ἀμφίκοπα». Οἱ βασανιστές πίστευαν ἤ ὅτι τό νερό θά ἔπνιγε τή Βάσσα, ἤ ὅτι τά ἀμφίκοπα ξίφη θά διαπερνοῦσαν τό σῶμα της. Κατά τρόπο παράδοξο καί ὑπερφυσικό ἡ ἁγία ἐπέζησε. Στή συνέχεια, ἐρρίφθη στήν πυρά καί λιθοβολίθηκε. Καί ἀπό αὐτές τίς δοκιμασίες ἐξῆλθε ἀβλαβής. Κατόπιν τούτων ὁ Οὐϊκεντῖνος διέταξε τήν ἁγία Βάσσα νά θυσιάσει στό θεό Δία. Ὁδηγηθεῖσα, ἡ Βάσα ἐντός εἰδωλολατρικοῦ ναοῦ, «τό τοῦ Διός εἴδωλον κατασχοῦσα κατέσεισεν αὐτό καί τήν γῆν κατέρραξε καί ἐλέπτυνεν».

Ὁ Βικάριος θεώρησε τό γεγονός αὐτό ἀποτέλεσμα μαγείας καί διέταξε νά ριφθεῖ ἡ Βάσσα στή θάλασσα, σ᾽ ἕνα σημεῖο, πού ἀπέχει ὀκτώ χιλιόμετρα ἀπό τήν ξηρά. Παρακολουθώντας, οἱ εἰδωλολάτρες, ἀπό μακριά τό θέαμα, καί ἐνῶ ἀνέμεναν τό βέβαιο πνιγμό της, τήν εἶδαν νά κάθεται «ἐπί θρόνου εὐπρεπῶς καί σύν αὐτῇ τρεῖς ἄνδρες ὑπέρ τόν ἥλιον ἐξαστράπτοντες». Αὐτοί τήν ἔβαλαν σέ πλοιάριο καί τήν διέσωσαν. Πιθανῶς οἱ τρεῖς νέοι νά ἦταν τά τρία παιδιά της. Μετά ὀκτώ ἡμέρες ἡ ἁγία Βάσσα ἀπεβιβάσθη στή νῆσο Ἁλώνη τῆς Προποντίδος[12].

Ἐκεῖ ζοῦσε εἰρηνικά, ὥσπου κάποτε ἕνας ἀρχειοφύλακας τοῦ Βικαρίου, ὀνομαζόμενος Φίλιππος, τήν ἀναγνώρισε καί ἀνέφερε τό γεγονός στό Βικάριο. Ἐκεῖνος, εἰδοποίησε τόν Κονσουλάριο (Διοικητή) τοῦ Ἑλλησπόντου Φλαύϊο Λαοδίκιο νά τή συλλάβει καί νά τή φονεύσει. Αὐτός μέ τή σειρά του συνέλαβε τή Βάσσα, διέταξε νά δέσουν τά χέρια της καί νά συντρίψουν ὅλο τό σῶμα της μέ ραβδισμούς. Στό τέλος διέταξε καί τόν ἀποκεφαλισμό τῆς ἁγίας, τό ἔτος 305. Τότε ὁ πρεσβύτερος τῆς Ἁλώνης Σωφρόνιος ἔθαψε τό σῶμα της καί μετά τήν κατάπαυση τοῦ διωγμοῦ (311) ἀνηγέρθη στόν τάφο της ναός πρός τιμήν της. Ὁ ναός αὐτός δέν διασώζεται καί τό λείψανο τῆς ἁγίας ἔχει χαθεῖ. Ἀκριβεῖς πληροφορίες περί τοῦ ἔτους καταστροφῆς τοῦ ναοῦ δέν ὑπάρχουν. Πάντως μέχρι τό 1923, στή θέση τοῦ παλαιοῦ

12. *Acta Sanctorum Augusti* ....., σ. 421.

ναοῦ διεσώζετο ἁγίασμα τῆς ἁγίας Βάσσας, ὅπου τήν 21η Αὐγούστου ἑορτάζετο πανδήμως ἡ ἑορτή της[13].

Ἡ ἁγία Βάσσα ἐτιμᾶτο σέ ὅλη τήν περιοχή τῆς Προποντίδος, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπό τό γεγονός ὅτι πολύ ἐνωρίς ἱδρύθηκε ναός καί μονή πρός τιμήν της στό παράλιο προάστιο τῆς Χαλκηδόνος Ἵμερος[14].

Ἀσματικούς κανόνες πρός τιμήν τῆς ἁγίας συνέταξε ὁ ἅγιος Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος[15].

Τά τελευταῖα χρόνια, 1983 κ. ἑξ., κατόπιν ἐνεργειῶν τοῦ Μητροπολίτου Ἐδέσσης Καλλινίκου κατεβλήθη προσπάθεια ὥστε νά τιμηθοῦν ἡ ἁγία Βάσσα καί τά τέκνα της στήν Ἔδεσσα. Πρός τό σκοπό αὐτό καθιερώθηκε ὡς δεύτερη Πανήγυρη τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ τῶν ἁγίων Πάντων Ἐδέσσης ἡ ἑορτή τῆς ἁγίας Βάσσης (21 Αὐγούστου) καί ὁρίσθηκε τό παρεκκλήσιο τῆς Κρύπτης τοῦ ἀνωτέρου Ναοῦ νά τιμᾶται ἐπ᾽

---

13. *Βίος καί Ἀκολουθία τῆς ἁγίας μεγαλομάρτυρος Βάσσης τῆς Ἐδεσσαίας καί τῶν τέκνων αὐτῆς Ἀγαπίου, Θεογνίου καί Πιστοῦ ψαλλομένη τῇ κα΄ τοῦ Αὐγούστου μηνός. Ταύτῃ προσετέθησαν ὁ Παρακλητικός Κανών καί οἱ χαιρετισμοί τῶν αὐτῶν ἁγίων.* Ἐποιήθησαν ἅπαντα ὑπό τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Ἰωήλ Φραγκάκου καί ἐκδίδονται τό πρῶτον προνοίᾳ μέν τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας κ. Χρυσοστόμου, δαπάναις δέ τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ Ἁγίων Πάντων Ἐδέσσης, Ἔδεσσα 1990, σ. 28-29.

14. *Ἔνθ᾽ ἀν.* ὅπου σημειώνεται ὅτι· «Ὁ Πατριάρχης Ἀντιοχείας Πέτρος ὁ Γναφεύς, πρίν ἀναχωρήσει τό ἔτος 464 γιά τήν Ἀντιόχεια ἦτο «Πρεσβύτερος τοῦ ἐν Καλχηδόνι ναοῦ Βάσσης τῆς μάρτυρος» (*PG* 86, 176). Ἐπίσης, σέ μιά ἐπιστολή, πού ὑπογράφεται ἀπό 40 κληρικούς τῆς ἐπισκοπῆς Χαλκηδόνος ὑπό τόν ἐπίσκοπον Φωτεινόν, 24ος ὑπογράφει ὁ «Ἰουλιανός ἐλέῳ Θεοῦ Πρεσβύτερος καί ἡγούμενος μονῆς τῆς ἁγίας Βάσσης ἐν τῷ Ἱμέρῳ ὑπό Φωτεινόν τόν ἐπίσκοπον» (*Mansi*, τόμ. 8, στ. 1075). Ὁ ὅσιος Ἀλώπιος ὁ Κιονίτης (26 Νοεμβρίου) πέρασε μιά νύκτα στό Ναό αὐτό (Βίκτωρος Ματθαίου, *Ὁ μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τόμ. ΙΑ΄ Ἀθῆναι 1971, σ. 649).

15. Περί τῆς ὑπάρξεως δύο ἀσματικῶν κανόνων τοῦ Ἰωσήφ πρός τιμήν τῆς ἁγίας Βάσσης βλπ. Εὐτυχίου Τωμαδάκη, *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καί ἔργον.* Ἐναίσιμος ἐπί διδακτορίᾳ διατριβή ὑποβληθεῖσα εἰς τήν Φιλοσοφικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἐν Ἀθήναις 1971, σ. 185. Σ. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, *Ταμεῖον ἀνεκδότων Βυζαντινῶν Ἀσματικῶν Κανόνων, Seu Analecta Hymnica Graeca e Eodicibus eruta Orientis Christiani. I. Κανόνες Μηναίων*, Ἀθῆναι 1996, σ. 271. H. Hunger - O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der Osterreichischen Nationalbibliothek.* Teil 3/1: *Codices Theologici 1-100.* Wien 1976, σ. 62.

ὀνόματί της[16].

Ἡ ὡραία αὐτή προσπάθεια συνεχίζεται καί ἀπό τόν νῦν μητροπολίτη Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας κ. Χρυσόστομο, μέ τίς εὐλογίες καί τήν πρόνοια τοῦ ὁποίου ἐκδόθηκε τό ἔτος 1990 ὁ βίος καί ἡ ἀκολουθία, ὁ παρακλητικός κανόνας καί οἱ χαιρετισμοί τῆς ἁγίας μεγαλομάρτυρος Βάσσης καί τῶν τέκνων αὐτῆς Ἀγαπίου, Θεογνίου καί Πιστοῦ, ἅπαντα ἔργα τοῦ ἀρχιμανδρίτου Ἰωήλ Φραγκάκου.

2. Ἡ ἁγία νεομάρτυς Παρθένα ἡ Ἐδεσσαία

Πολλές πληροφορίες γιά τό βίο καί τό μαρτύριο τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Παρθένας δέν μᾶς ἔχουν περιέλθει. Φαίνεται ὅμως πώς ἔζησε καί μαρτύρησε κατά τόν 14ο αἰώνα στήν πόλη τῆς Ἐδέσσης.

Τό ἔτος 1958 ὁ τότε μητροπολίτης Ἐδέσσης καί Πέλλης Διονύσιος ἐξέδωσε τήν ἀκολουθία τῆς μάρτυρος Παρθένας, τήν ὁποία ἐποίησε ὁ μοναχός Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης[17]. Στό προλογικό σημείωμα αὐτῆς τῆς ἐκδόσεως, ὁ Ἐδέσσης Διονύσιος κατέγραψε διάφορες πληροφορίες πού ἀφοροῦν στίς πηγές τοῦ βίου καί τοῦ μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας[18].

Κατά τόν Ἐδέσσης Διονύσιο, «ἡ ἁγία καί ἔνδοξος νεομάρτυς Παρθένα ἡ Ἐδεσσαία μαρτύρησε τό ἔτος 1375, κατά τό ὁποῖον μετά ὀκτάμηνον πολιορκία κατελήφθη διά προδοσίας ὑπό τῶν Τούρκων ἡ ὡραία Μητρόπολις τῆς Κεντρικῆς Μακεδονίας, ἡ πολυύμνητος Ἔδεσσα». Στή συνέχεια ἀναφέρει, ὅτι τό βίο καί τό μαρτύριο τῆς ἁγίας «ἀνεύρομεν εἰς διάφορα παλαιά Μηναῖα, τά ὁποῖα συνελέξαμεν ἐκ διαφόρων ναῶν τῆς καθ' ἡμᾶς Ἱερᾶς Μητροπόλεως καί τά ὁποῖα σήμερον, ὡς ἱερά κειμήλια καί πολυσέβαστα, κεῖνται ἐν τῇ ὑφ' ἡμῶν καταρτισθείσῃ Βιβλιοθήκῃ τῆς Ἱερᾶς

---

16. Ἀρχιμ. Ἰωήλ Φραγκάκου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 29.

17. Διονυσίου Παπανικολοπούλου (μητροπολίτου Ἐδέσσης), *Ἡ Ἁγία Νεομάρτυς Παρθένα ἡ Ἐδεσσαία*, Ἀθήνα 1958, τοῦ ἰδίου· *Ἀκολουθία τῆς Ἁγίας Ἐνδόξου Νεομάρτυρος Παρθένας τῆς Ἐδεσσαίας*, Ἀθήνα 1958.

18. *Ἔνθ' ἀν.*, Ἀκολουθία ......, σ. 7-9.

Μητροπόλεως, εἰς τήν ὁποίαν ἐδωρήσαμεν τήν πλουσιωτάτην Βιβλιοθήκην ἡμῶν, περιλαμβάνουσα πλέον τῶν τρισχιλίων τόμων. Εἰς πολλά τῶν ἀρχαίων τούτων Μηναίων καί εἰς δύο Εὐαγγέλια, ὧν ἡ ἀρχαιότης φθάνει μέχρι τῶν πρώτων ἐκδόσεων τῆς ἐνετικῆς τυπογραφίας τοῦ Ἄλδου και Μινουτίου, ἀναγράφονται ὑπό εὐσεβῶν χειρῶν ἱερέων εἰδήσεις περί τοῦ Μαρτυρίου τῆς Παρθενομάρτυρος Παρθένας τῆς Ἐδεσσαίας καί ὡς συνήθη μηνόνεια».

Συμφώνως πρός τίς πληροφορίες τοῦ Ἐδέσσης Διονυσίου τό μαρτύριο τῆς ἁγίας Παρθένας, ἔχει ὡς ἑξῆς:

Τό ἔτος 1375 οἱ Τοῦρκοι πολιόρκησαν τήν πόλη τῆς Ἐδέσσης. Λόγω τῆς φυσικῆς ὀχυρώσεως τῆς πόλεως καί τῆς σθεναρῆς ἀντιστάσεως τῶν κατοίκων της, ὑπό τήν ἡγεσία τοῦ ἱερομονάχου Σεραφείμ, ἡ κατάληψη τῆς Ἐδέσσης καθίστατο δύσκολη. Τήν ἀντίσταση ὅμως, τῶν Ἐδεσσαίων ἔκαμψε ἡ προδοσία ἑνός σλαβικῆς καταγωγῆς κατοίκου τῆς πόλεως, ὁ ὁποῖος ὀνομάζετο Κέλ Πέτρος (φαλακρός ἤ κασιδιάρης Πέτρος. Ὁ Κέλ Πέτρος, παρουσιασθείς ἐνώπιον τοῦ διοικητοῦ τοῦ τουρκικοῦ στρατοῦ πού πολιορκοῦσε τήν Ἔδεσσα, πρότεινε τήν ὑπόδειξη τρόπου εὐκόλου καταλήψεως τῆς πόλεως ἔναντι ἀνταλλαγμάτων. Ζήτησε τήν καταβολή ἑνός σημαντικοῦ χρηματικοῦ ποσοῦ καί τήν ἀνάδειξή του σέ ἀξιωματικό τοῦ τουρκικοῦ στρατοῦ. Μόλις ἔλαβε τή διαβεβαίωση τῶν Τούρκων, ὅτι θά ἱκανοποιήσουν τά αἰτήματά του, ὁδήγησε τούς Τούρκους στρατιῶτες, ἀπό κάποια δίοδο κοντά στούς καταρράκτες, ἐντός τῆς πόλεως τῆς Ἐδέσσης. Ἔτσι ἐπετεύχθη ἡ κατάληψη τῆς πόλεως. Στή συνέχεια ὁ Κέλ Πέτρος ζήτησε τήν ἐκπλήρωση τῶν ὑποσχέσεων τοῦ τούρκου στρατιωτικοῦ διοικητοῦ. Οἱ Τοῦρκοι δέν ἀρνήθηκαν τά ὑποσχεθέντα ἀλλά ἔθεσαν ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση στόν Κέλ Πέτρο νά ἀσπασθεῖ αὐτός καί ἡ οἰκογένειά του τόν ἰσλαμισμό. Ὁ ἴδιος δέν ἔφερε καμμία σθεναρή ἀντίδραση καί ἔγινε ἀμέσως μουσουλμάνος. Συνάντησε ὅμως τή σθεναρή ἀντίδραση τῆς κόρης του, ἡ ὁποία δέν δεχόταν νά ἀλλαξοπιστήσει. Ὁ Κέλ Πέτρος μή δυνάμενος νά κάμψει τό φρόνημα τῆς κόρης του τήν κτύπησε ἀγρίως καί στή συνέχεια τήν παρέδωσε στούς Τούρκους γυμνή καί αἱμορραγοῦσα. Ἐπί τρεῖς ἡμέρες οἱ Τοῦρκοι ἀσελγοῦσαν καί βασάνιζαν τήν ἁγία Παρθένα. Διεπόμπευσαν

γυμνή τήν Παρθένα στούς δρόμους τῆς Ἐδέσσης μέ τή συνοδεία μουσικῶν ὀργάνων καί στή συνέχεια τήν ἔθαψαν ζωντανή σ' ἕνα λόφο εὑρισκόμενο στό ἄκρο τῆς πόλεως, μέσα στούς σημερινούς στρατῶνες. Ἡ περιοχή αὐτή παρέμεινε γνωστή ὑπό τήν ἐπωνυμία «Κίζ-Τεπεσί» ἤ «Κίς-Τεπέ», δηλ. λόφος τῆς Παρθένου.

Μετά τό μαρτυρικό τέλος τῆς ἁγίας Παρθένας, ὁ πατέρας της Κέλ Πέτρος, ἀνεκηρύχθη ἀξιωματικός τοῦ τουρκικοῦ στρατοῦ[19].

Ἡ Παρθένα ἀνεκηρύχθη ἁγία ἀπό τήν Ἐκκλησία καί ἡ μνήμη της ἑορτάζεται στίς 9 Ἰανουαρίου ἑκάστου ἔτους.

Συμφώνως πρός τίς ἀνωτέρω πληροφορίες τοῦ Ἐδέσσης Διονυσίου, διαπιστώνουμε ὅτι ὡς ἔτος μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας καθορίζεται τό ἔτος 1375. Ἐπίσης, κατά τό ἔτος αὐτό χρονολογεῖται ἡ ἀκριβής ἡμερομηνία καταλήψεως τῆς πόλεως τῆς Ἐδέσσης ἀπό τούς Τούρκους. Δεδομένου ὅμως, ὅτι ἐπικρατοῦν διάφορες ἀπόψεις περί τῆς ἀκριβοῦς χρονολογίας καταλήψεως τῆς πόλεως τῆς Ἐδέσσης ἀπό τούς Τούρκους[20], ἀλλά καί ὅτι ἐπικρατεῖ ἡ ἀντίληψη πώς οἱ καταλήψεις τῆς Ἐδέσσης ἦταν περισσότερες ἀπό μία, εἶναι δύσκολο νά δεχθοῦμε ὡς ἀκριβές ἔτος μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας τό ἔτος 1375. Τό ζήτημα αὐτό θά διαλευκανθεῖ

---

19. Περί αὐτῶν βλπ. καί Εὐσταθίου Στουγιαννάκη, *Ἔδεσσα ἡ Μακεδονική ἐν τῇ ἱστορίᾳ*, Θεσσαλονίκη 1933, σ. 229-231. Κ.Ι.Σιβένα, *Ἡ Ἔδεσσα ἐπί Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 7-13. Κωνσταντίνου Σταλίδη, *Ἡ Ἔδεσσα στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας*. 14ος αἰ. 1912, τόμος πρῶτος, Ἔδεσσα 1988, σ. 127-129. Γεωργίου Μίντση, *Ἱστορία τῆς Ἔδεσσας. (Ἐκκλησιαστική καί πολιτική 1ος-20ός αἰ.)*, Ἔδεσσα 1993, σ. 102-104, ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι «Πάντως, πρέπει νά τονισθεῖ ὅτι νεότερες μελέτες (στηριζόμενες στό δωρητήριο τοῦ Σέρβου Μπαγκάς πρός τή Μονή τοῦ Ἁγίου Παύλου, ὅπου φαίνεται ἡ ὑποτέλειά του στούς Τούρκους) δέν δέχονται ὅτι ὁ θρύλος τῆς προδοσίας τοῦ Κέλ Πέτρου καί τῆς βίαιης κατάληψης τῆς Ἔδεσσας ἀνταποκρίνονται στήν ἀλήθεια· ἀντίθετα ὑποστηρίζουν ὅτι ἔγινε εἰρηνική παράδοση τῆς πόλης ἀπό τούς Σέρβους στούς Τούρκους».

20. Δημητριάδη Βασιλείου, *Ἡ Κεντρική καί Δυτική Μακεδονία κατά τόν Ἐβλιγιά Τσελεμπή*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 24-26, 234-245, 258-259. Εὐσταθίου Στουγιαννάκη, *Ἔδεσσα ἡ Μακεδονική ἐν τῇ Ἱστορίᾳ τῆς Μακεδονίας 1354-1833*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 42. Κωνσταντίνου Σταλίδη, *Ἡ Ἔδεσσα στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. 14ος αἰω. 1912*, τόμος πρῶτος, Ἔδεσσα 1988, σ. 95-98. Γεωργίου Μίντση, «Ἡ κατάληψη τῆς Ἔδεσσας ἀπό τούς Τούρκους (1389)», *Μακεδονικά* ΚΘ' (1994), σ. 257-260.

μόνον ὅταν καθορισθεῖ τό ἀκριβές ἔτος καταλήψεως τῆς πόλεως τῆς Ἐδέσσης ἀπό τούς Τούρκους. Ὁ Ἐδέσσης Διονύσιος δέν ἀνέφερε ἐάν τό ἔτος 1375 ἀναγράφεται ὡς ἔτος μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας στά παλαίτυπα Μηναῖα καί Εὐαγγέλια πού εἶχε ὑπ᾿ ὄψιν του κατά τή συγγραφή τοῦ βίου καί τοῦ μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας. Ἐάν τό ἔτος 1375 εἶναι τό πραγματικό ἔτος καταλήψεως τῆς πόλεως τῆς Ἐδέσσης καί κατά συνέπεια τό πραγματικό ἔτος μαρτυρίου τῆς ἁγίας Παρθένας τότε μποροῦμε, κατά προσέγγιση, νά ὑπολογίσουμε ὡς ἔτος γεννήσεως τῆς ἁγίας τό ἔτος 1350.

Ὁ Ἐδέσσης καί Πέλλης Διονύσιος στό προλογικό σημείωμα πού προέταξε κατά τήν ἔκδοση τῆς «Ἀσματικῆς Ἀκολουθίας τῆς ἁγίας ἐνδόξου Νεομάρτυρος Παρθένας τῆς Ἐδεσσαίας», τό ἔτος 1958, ἀναφέρει τήν ὕπαρξη τριῶν νωπογραφιῶν, σέ τρεῖς διαφορετικούς ναούς, οἱ ὁποῖες κατά τήν ἄποψή του ἱστοροῦν τήν ἁγία Παρθένα. Αὐτές οἱ νωπογραφίες, κατά τόν Ἐδέσσης Διονύσιο, εὑρίσκονται· α) στό παρεκκλήσιο τῶν Γενεθλίων τῆς Θεοτόκου, τό ὁποῖο «κεῖται ἐπί νησῖδος ἐντός τοῦ ἕλους τοῦ Ἄγρα, ὅπου ἄλλοτε ἦτο κτισμένη Ἱερά Μονή», β) «εἰς τό ἡμιερειπωμένον παρεκκλήσιον τοῦ ἁγίου Δημητρίου τοῦ χωρίου Κάτω Γραμματικόν» καί γ) «εἰς τόν ναΐσκον τῆς ἁγίας Παρασκευῆς εἰς τήν περιφέρειαν τῆς κοινότητος Καρυδιᾶς», τῆς ἐποχῆς τοῦ 17ου αἰῶνος». Κατά τόν Ἐδέσσης Διονύσιο· «ἐξ αὐτῶν προκύπτει ὅτι ἤδη κατά τή διάρκεια τῆς τουρκοκρατίας ὁ εὐσεβής λαός τῆς περιοχῆς τῆς Ἐδέσσης τιμοῦσε τή μνήμη τῆς ἁγίας νεομάρτυρος καί παρθενομάρτυρος Παρθένας, ὡς ἡρωΐδος τῆς χριστιανικῆς πίστεως καί μάρτυρος τοῦ Χριστοῦ».

* * *

Διαφοροποιημένη ἄποψη, ὡς πρός τήν ἁγιότητα τῆς Παρθένας διετύπωσε στό παρελθόν ὁ λόγιος Ἐδεσσαῖος Κ. Ι. Σιβένας[21]. Ὁ Σιβένας, ἀμφισβητῶν τήν ἁγιότητα τῆς Παρθένας, ἦρθε σέ ρήξη μέ τόν Ἐδέσσης Διονύσιο διότι ὑποστήριξε τήν ἄποψη ὅτι· «ἡ Ἔδεσσα βρέθηκε ξαφνικά μέ τυπική

---

21. Κ.Ι. Σιβένα, *Ἡ Ἔδεσσα ἐπί Τουρκοκρατίας. Λαογραφική περιγραφή*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 7-12, 62-65.

Ἁγίαν, ἄγνωστη ὡς ἐκείνη τή μέρα σ᾽ ὅλη τήν Ἔδεσσα καί τήν περιφέρεια»[22].

Κατά τήν ἄποψη τοῦ Σιβένα[23] «ὁ θρύλος τῆς παραδόσεως τῆς Ἐδέσσης εἰς τούς Τούρκους ἔπειτα ἀπό τήν προδοσία τοῦ σλαβικῆς καταγωγῆς προδότου Πέτρου ἦταν γνωστός στήν Ἔδεσσα ἀπό τά παλιά χρόνια καί ὅλοι οἱ ἑκάστοτε διατελέσαντες Μητροπολῖται καθώς καί οἱ Δημογέροντες καί πρόκριτοι τῆς πόλεως ἐγνώριζον αὐτόν τόν θρῦλον μέ τίς διάφορες ἐκδοχές του, κανένας ὅμως δέν τοῦ ἔδωσε σοβαρά σημασία καί μόνον πρίν μερικά χρόνια ἕνας Ἐδεσσαῖος καθηγητής τοῦ Γυμνασίου πού ἤθελε νά παριστάνει τόν ἱστορικό, σκέφθηκε μέ τή φαντασία του νά παρουσιάσῃ ὡς δῆθεν Ἁγία ἀναγνωρισμένη τήν κόρη τοῦ προδότου καί ἔπλασε μέ τό μυαλό του ὁλόκληρο παραμῦθι, τό ὁποῖον ἀνέπτυξε κατά τό ἔτος 1957 στόν τότε Μητροπολίτη Διονύσιον, ὁ ὁποῖος μέ τήν μεγάλη του φιλοδοξία νά γίνῃ θόρυβος περί τό ὄνομά του παραδέχθηκε καί ἐπίστευσε σάν ἀληθινά τά ὅσα τοῦ ἀνέφερεν ὁ Καθηγητής καί ἀντί νά ζητήσῃ πληροφορίες ἀπό ἄλλους Ἐδεσσαίους .... ἔστειλε στήν Ἱ. Σύνοδο τῆς Ἑλλάδος τό ὑπ᾽ ἀριθμ. 1872 τῆς 12/9/1957 ἔγγραφόν του μέ τό ὁποῖον ἀνέφερε ἀναληθῶς ὡς γεγονός τήν ὕπαρξιν τῆς ἐν λόγῳ ἁγίας, καί ὅτι ἔχει δῆθεν χαθῆ ἡ Ἀκολουθία της καί ζήτησε τήν ἔγκρισι νέας Ἀκολουθίας τήν ὁποίαν καί ὑπέβαλεν.

Ἡ Ἱ. Σύνοδος ..... στηριχθεῖσα στήν Ἀρχιερατική διαβεβαίωσιν αὐτοῦ, ἐνέκρινε τήν ὑποβληθεῖσαν νέαν Ἀκολουθίαν αὐτῆς τῆς κατά φαντασίαν ἁγίας Παρθένας καί μέ τό ὑπ᾽ ἀριθμ. 266 τῆς 12/11/1957 ἔγγραφό της ὥρισε νά ἑορτάζεται ἡ μνήμη αὐτῆς στίς 9 Ἰανουαρίου, γιά λόγους ὅμως εὐνόητους ἡ Ἱ. Μητρόπολις μετέθεσε τόν ἑορτασμό της γιά τήν πρώτη Κυριακή μετά τά Φῶτα».

Ὁ Κ. Ι. Σιβένας[24] δικαιολογώντας τήν ἀρνητική του θέση γιά τήν ἁγιότητα τῆς Παρθένας ἔγραφε τά ἑξῆς· «Ὅλα ὅσα ἀναφέρονται στόν πρόλογο τῆς ἐγκριθείσης Ἀκολουθίας, καθώς καί στό Συναξάριο αὐτῆς εἶναι φανταστικά

---

22. *Ἔνθ᾽ ἀνωτ.*, σ. 63.
23. *Ἔνθ᾽ ἀνωτ.*, σ. 62-63.
24. *Ἔνθ᾽ ἀνωτ.*, σ. 6-64.

καί ἀνυπόστατα.

Πρῶτα-πρῶτα τή βάφτισαν μέ τό ὄνομα Παρθένα, ὄνομα ἐντελῶς ἄγνωστο στήν Ἔδεσσα καί σ᾽ ὅλη τήν περιφέρεια, πού μόνον οἱ πρόσφυγες τό συνηθίζουν καί βεβαιώνει ἀναληθῶς ὅτι ὁ εὐσεβής λαός τῆς Ἐδέσσης καί τῶν περιχώρων τιμῶν τήν μνήμην τῆς ἁγίας συνηθίζει ἀνέκαθεν κατά τήν βάπτισιν τῶν θυγατέρων του νά δίδη εἰς αὐτάς, κατά προτίμησιν τό ὄνομα Παρθένα!!

Ἀναγράφεται ἐπίσης στήν Ἀκολουθία ὅτι στό λόφο τῶν στρατώνων ὑπῆρχε τό μνημεῖο τῆς Ἁγίας καί ὅτι κατά τόν συμμοριτοπόλεμο ὁ συνταγματάρχης Λίβας, τό κατέστρεψε γιά νά ὀχυρώσῃ τούς στρατῶνες, πού εἶναι ἀναληθέστατο καί στή φαντασία γιά τή μνήμη τοῦ στρατηγοῦ Λίβα, γιατί ξέρουμε ὅλοι οἱ Ἐδεσσαῖοι ὅτι ποτέ δέν ὑπῆρχε ἴχνος μνημείου στούς στρατῶνες. Ἀναγράφεται ἐπίσης στό Συναξάριο ὅτι εἰκόνα τῆς ἁγίας αὐτῆς ὑπάρχει σέ διάφορα ἐξωκκλήσια, πού ἀπέχουν ἀπό τήν Ἔδεσσα πολλά χιλιόμετρα, τό διαπίστωσα δέ προσωπικά ὅτι καμμιά εἰκόνα μέ τό ὄνομα Παρθένα δέν βρίσκεται στά ἐξωκκλήσια πού ἀναφέρονται καί γεννᾶται τό ἐρώτημα, ἀφοῦ αὐτή ἡ δῆθεν Ἁγία ἦτο Ἐδεσσαία, δέ θά ἔπρεπε νά βρεθῇ μιά εἰκόνα ἔστω αὐτῆς στίς τόσες παλιές ἐκκλησίες καί παρεκκλήσια τῆς πόλεως;».

Ὁ Κ. Ι. Σιβένας[25] πίστευε ὅτι ὁ τότε Μητροπολίτης Ἐδέσσης Διονύσιος μέ τίς ἐνέργειές του πρός καθορισμό τῆς ἡμέρας ἑορτασμοῦ τῆς ἁγίας Παρθένας κατόπιν Συνοδικῆς ἐγκρίσεως «δυσφήμιζε πρῶτα τήν Ἔδεσσα καί τούς κατοίκους της, ὡς ἀχαρίστους καί ἀδιάφορους θρησκευτικά, ὥστε νά παραβλέψουν καί ἀγνοήσουν ἐπί τόσα χρόνια ἕνα τόσο σημαντικό ἱερό γεγονός, γιά τό ὁποῖο θά ἔπρεπε νά εἶναι ὑπερήφανοι καί νά καυχῶνται, ὅπως γίνεται μέ τίς ἄλλες πόλεις καί τόπους πού ἔχουν ἰδικούς τους Μάρτυρες καί Ἁγίους». Τήν 10η Φεβρουαρίου 1971 ἀπηύθυνε ἐπιστολή, πρός τόν τότε Οἰκουμενικό Πατριάρχη Ἀθηναγόρα, διά τῆς ὁποίας ζητοῦσε νά πληροφορηθεῖ ἐάν γίνεται μνεία περί τῆς νεομάρτυρος Παρθένας τῆς Ἐδεσσαίας στά τηρούμενα ἁγιολόγια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Τήν 27η Μαρτίου

---

25. *Ἐνθ᾽ ἀνωτ. σ.* 64.

1971 ἔλαβε ἀπαντητική ἐπιστολή, ὑπογεγραμμένη ἀπό τόν Ἀρχειοφύλακα Οἰκονόμο π. Νικόλαο Πετροπέλλη. Στήν ἐπιστολή ἀναφέρονταν ὅτι· «.... οὐδαμοῦ γίνεται μνεία εἰς τά παρ᾽ ἡμῖν ὑπάρχοντα ἁγιολόγια περί τῆς νεομάρτυρος Παρθένας τῆς Ἐδεσσαίας».

Πάντως, ἄσχετα μέ τήν ἔκβαση τῆς διαμάχης τοῦ Κ.Ι. Σιβένα μέ τόν τότε Μητροπολίτη Ἐδέσσης Διονύσιο, ἡ μνήμη τῆς Ἁγίας Παρθένας ἑορτάζεται στήν Ἔδεσσα τήν 9η Ἰανουαρίου ἑκάστου ἔτους[26] ψαλλομένης τῆς ἀκολουθίας τῆς ἁγίας Παρθένας τήν ὁποία συνέταξε ὁ μοναχός Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης καί ἐνέκρινε ἡ Ἱ. Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος διά τῆς ὑπ᾽ ἀριθμ. πρωτ. 286/διεκπ. 1071/12-11-1957 ἀποφάσεώς της.

3. Ἡ ἁγία νεομάρτυς Χρυσή

Τρίτη ἁγία γυναίκα καταγομένη ἀπό τήν περιοχή τῆς Ἐδέσσης εἶναι ἡ ἁγία νεομάρτυς Χρυσή. Ὁ βίος καί τό μαρτύριό της περιλαμβάνεται στό «Νέον Μαρτυρολόγιον», τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου[27].

Ὁ Ἅγιος Νικόδημος συνέταξε τό βίο τῆς ἁγίας Χρυσῆς βάσει πληροφοριῶν τοῦ προηγουμένου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα τοῦ Ἁγίου Ὄρους πατρός Τιμοθέου. Ὁ πατήρ Τιμόθεος συνεδέετο πνευματικῶς μέ τήν ἁγία Χρυσή. Αὐτό μαρτυρεῖται στό βίο της, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι· «Ἀκούσασα ἡ Ἁγία (λίγο πρό τοῦ μαρτυρίου της) ὅτι ἐκεῖ κοντά εὑρίσκετο ὁ προηγούμενος τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει σεβασμίας Μονῆς τοῦ Σταυρονικήτα παπᾶ Τιμόθεος, τόν ὁποῖον εἶχε

---

26. Κωνσταντίνου Γ. Σταλίδη, *Ἡ Ἔδεσσα στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. 14ος αἰ.- 1912*, τόμος πρῶτος, Ἔδεσσα 1988, σ. 127-8.

27. Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, *Νέον Μαρτυρολόγιον, τῶν μετά τήν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατά διαφόρους καιρούς καί τόπους μαρτυρησάντων, ἐπιστασίᾳ Π.Β. Πάσχου*, ἔκδ. Ἀστήρ, 1961[3], σ, 258. Τό ἴδιο κείμενο συμπεριελήφθη καί στήν ἔκδοση· Τῶν Ἁγίων Μακαρίου Κορίνθου, Νικοδήμου Ἁγιορείτου, Νικηφόρου Χίου καί διδασκάλου Ἀθανασίου Παρίου, Συναξαριστής Νεομαρτύρων, γ' ἔκδοσις, *Ἔργον ψυχωφελέστατον καί σωτηριωδέστατον περιέχον μαρτύρια 190 καί πλέον Νεοφανῶν Ἁγίων Μαρτύρων τῆς Ὀρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας μας τῶν ἐτῶν 1400 ἕως 1900 μετά Χριστόν*, ἔκδ. «Ὀρθόδοξος Κυψέλη», Θεσσαλονίκη 1996, σ. 95.

πνευματικό της πατέρα (ὅστις ἐδιηγήθη καί εἰς ἡμᾶς τό παρόν μαρτύριον, ἄνδρας σεμνός καί ἀξιόπιστος ὢν) τοῦ ἐμήνυσε διά τινος Χριστιανοῦ, ὅτι νά δέεται τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἀξιώσῃ αὐτήν, νά τελειώσῃ θεαρέστως τόν δρόμον τοῦ Μαρτυρίου της»[28].

Ἀπό ἔρευνες τοῦ Ἐδεσσαίου μοναχοῦ Θεολόγου Ἰβηρίτου (πρώην Σταυρονικητιανοῦ)[29], στό ἀρχεῖο τῆς Ἱ. Μονῆς Σταυρονικήτα, διευκρινίζεται ὅτι ὁ πατήρ Τιμόθεος ἦταν πρόσωπο ὑπαρκτό. Ὁ ἱερομόναχος Τιμόθεος ἀπό τό ἔτος 1793 ἤ 1794 καί ἑξῆς ἀποτελοῦσε μέλος τῆς Γεροντικῆς Συνάξεως τῆς Ἱ. Μονῆς Σταυρονικήτα. Κατά τό μεγαλύτερο διάστημα μεταξύ τῶν ἐτῶν 1793-1795 ἀπουσίαζε ἀπό τή Μονή του πιθανῶς, διακονώντας ὡς οἰκονόμος τό μετόχιο τῆς Μονῆς στήν Ὄσσιανη (σημερινό χωριό τοῦ Ἀρχαγγέλου τῆς Ἀλμωπίας). Ὡς ἱερομόναχος, πιθανῶς, ἦταν καί πνευματικός στή γύρω περιοχή. Κατά τό ἔτος 1795, ἔτος μαρτυρίου τῆς ἁγίας Χρυσῆς, ἀπουσίαζε ἀπό τή Μονή Σταυρονικήτα ἀπό τό μῆνα Ἰούλιο ἕως τά τέλη τοῦ ἔτους. Προφανῶς, εὑρίσκετο στό μετόχιο τῆς Ὄσσιανης, ὅπου ἐκλήθη ἀπό τήν ἁγία Χρυσή νά προσεύχεται ὑπέρ αὐτῆς «ἵνα ἀξιώσῃ αὐτήν, (ὁ Θεός) νά τελειώσῃ θεαρέστως τόν δρόμον τοῦ μαρτυρίου της»[30] καί ἔτσι ἔλαβε ἄμεση γνωση περί τοῦ μαρτυρικοῦ τέλους της, τήν 13ην Ὀκτωβρίου τοῦ ἔτους 1795.

Δεδομένου, ὅτι τό «Νέον Μαρτυρολόγιον» τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου ἐξεδόθη γιά πρώτη φορά στή Βενετία τό ἔτος 1799[31] καί ὅτι περιλαμβάνει μαρτύρια ἁγίων

---

28. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 260.

29. Βλπ. Ἀρχιμ. Ἰωήλ Φραγκάκου (Ἱεροκήρυκος), *Ἡ ἁγία νεομάρτυς Χρυσή*, Ἔδεσσα 1997, σ. 12.

30. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 260.

31. Τό «Νέον Μαρτυρολόγιον» τοῦ ἁγίου Νικοδήμου ἐκδόθηκε γιά πρώτη φορά στή Βενετία τό ἔτος 1799 καί ὄχι τό 1794, ὅπως λανθασμένα γράφεται· περιλαμβάνει δέ τά μαρτύρια ὥς τό ἔτος 1796. Στή δεύτερη ἔκδοση, πού ἔγινε στήν Ἀθήνα τό 1856, προσετέθησαν καί μερικά νεώτερα συναξάρια ἁγίων, πού μαρτύρησαν ἀπό τό 1796 ὡς τό 1838. Περί αὐτῶν βλπ. Θεοκλήτου Μοναχοῦ Διονυσάτου, *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης (Ὁ Βίος καί τά ἔργα του, 1749-1809)*, ἔκδ. Ἀστήρ, Ἀθῆναι 1959, σ. 237 καί τοῦ Ἀθανασίου Μάργαρη, Εἰσαγωγικό σημείωμα τοῦ ἐπιμελητῆ, στήν ἔκδοση τοῦ *Συναξαριστοῦ Νεομαρτύρων*, γ' ἔκδ., Ὀρθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 12-13.

ἕως καί τό ἔτος 1796, προκύπτει, ὅτι δέν πέρασε μεγάλο χρονικό διάστημα ἀπό τό μαρτύριο τῆς ἁγίας Χρυσῆς ἀφ᾽ ὅτου αὐτό ἀνεφέρθη ἀπό τόν πατέρα Τιμόθεο στόν ἅγιο Νικόδημο, ὁ ὁποῖος καί τό κατέγραψε. Κατά συνέπεια, μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι, οἱ πληροφορίες τοῦ «Νέου Μαρτυρολογίου» περί τῆς ἁγίας Χρυσῆς εἶναι ἀντικειμενικές καί ὅτι δέν ἔχουν παρεισφρύσει στό περιεχόμενο τοῦ βίου της ὑποθετικά γεγονότα καί διηγήσεις ἄσχετες πρός τήν ἱστορική πραγματικότητα.

Τά βασικά σημεῖα τοῦ βίου τῆς ἁγίας Χρυσῆς εἶναι τά ἑξῆς: α) καθορίζεται ὁ τόπος καταγωγῆς τῆς ἁγίας, ἡ κοινωνική της θέση καί τονίζεται ἡ ἀκλόνητη πίστη της στή χριστιανική θρησκεία. Ἐδῶ πρέπει νά σημειωθεῖ, ὅτι τά γραφόμενα ὑπό τοῦ ἁγίου Νικοδήμου, περί τοῦ τόπου καταγωγῆς τῆς ἁγίας Χρυσῆς χρήζουν διευκρινίσεων. Συγκεκριμένως, ἀναφέρεται ὅτι· «Αὕτη ἡ παρθενομάρτυς καί ἀμίαντος νύμφη τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Σλάτω, ὅπερ εἰς τὴν καθ᾽ ἡμᾶς κοινήν διάλεκτον ἑρμηνεύεται Χρυσῆ, ἦτον ἀπό μίαν ἐπαρχίαν τῆς Βουλγαρίας ἐπονομαζομένην Μογλενῶν, ἔκ τινος χωρίου καλουμένου Σλάτενα». Ἡ διατύπωση τῆς προτάσεως αὐτῆς μπορεῖ νά δημιουργήσει τήν ἐντύπωση ὅτι ὁ ἅγιος Νικόδημος ἀπέδωσε Βουλγαρική καταγωγή στήν ἁγία Χρυσή. Ἡ μελέτη ὅμως τῆς πολιτικῆς καί ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως πού ἐπικρατοῦσε στήν περιοχή αὐτή διευκρινίζει ἀσφαλῶς τό ζήτημα. Τό ἔτος 1795, ἔτος κατά τό ὁποῖο μαρτύρησε ἡ ἁγία Χρυσή, Βουλγαρικό κράτος δέν ὑφίστατο, ὥστε ἡ περιοχή τοῦ χωριοῦ της νά ἀποτελεῖ Βουλγαρική ἐπαρχία. Ἐκκλησιαστικῶς, ἡ περιοχή αὐτή, κατά τό ἔτος 1795, ὑπαγόταν ἀπ᾽ εὐθείας στό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, διότι ἡ Ἀρχιεπισκοπή Ἀχρίδος, στήν ὁποία ὑπαγόταν ἡ ἐπισκοπή Μογλενῶν, εἶχε ἤδη καταργηθεῖ (1767). Ἐνδεικτικό αὐτῶν εἶναι τό γεγονός, ὅτι τή συγκεκριμένη περίοδο οἱ ἐπισκοπές τῆς περιοχῆς διαποιμαίνονται ἀπό ἑλληνικῆς καταγωγῆς ἀρχιερεῖς τούς ὁποίους ἐξέλεγε τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο. Ἑπομένως, ἡ ἀπόδοση Βουλγαρικῆς καταγωγῆς στήν ἁγία Χρυσή δέν εὐσταθεῖ. Τό γεγονός τῆς πολυγλώσσου καταστάσεως πού ἐπικρατοῦσε στήν περιοχή δέ δικαιολογεῖ ἀσφαλῶς τό χαρακτηρισμό τῶν κατοίκων της ὡς ξενων πρός

τήν ἑλληνική ἐθνότητα.

Ἡ ἄποψη περί Βουλγαρικῆς καταγωγῆς τῆς ἁγίας Χρυσῆς ἔγινε ἀβασάνιστα δεκτή ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές πού ἀσχολήθηκαν μέ τό βίο της στό παρελθόν[32]. Μία πρώτη προσπάθεια διευκρινίσεως τῆς ἐθνικότητος τῆς ἁγίας Χρυσῆς κατεβλήθη ἀπό τό Ματθαῖο Λαγγῆ, στό ἔργο του «Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας»[33]. Πληρέστερη ὅμως ἀξιολόγηση τοῦ ζητήματος αὐτοῦ πραγματοποίησε ὁ ἀρχιμανδρίτης καί ἱεροκήρυξ τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας κ. Ἰωήλ Φραγκᾶκος (νῦν Μητροπολίτης Ἐδέσσης), στό προσφάτως ἐκδοθέν ἔργο του περί τῆς ἁγίας Χρυσῆς, ὅπου βάσει ἱστορικῶν μαρτυριῶν ἀποδεικνύει τήν ἑλληνικότητα τῆς περιοχῆς καί κατά συνέπεια τήν ἑλληνική καταγωγή τῆς ἁγίας[34].

β. Μνημονεύονται οἱ αἰτίες πού ὁδήγησαν τήν ἁγία Χρυσή στό μαρτύριο. Σέ πρῶτο πλάνο προβάλλει ὁ παράφορος ἔρωτας ἑνός Τούρκου τῆς περιοχῆς πρός τό πρόσωπο τῆς ἁγίας, τήν ὁποία ἤθελε νά λάβει ὡς σύζυγό του, ἐνῶ σέ δεύτερο πλάνο προβάλλει ἡ βούλησή του νά μεταστρέψει τήν πίστη τῆς ἁγίας Χρυσῆς ἀπό χριστιανική σέ ἰσλαμική, σύνηθες φαινόμενο κατά τή διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας[35].

---

32. Βλπ. Ἰωάννου Μ. Περαντώνη, *Λεξικόν Νεομαρτύρων*, (*Οἱ νεομάρτυρες ἀπό τῆς Ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ δούλου Ἔθνους*). Ἐκκλησιαστικαί ἐκδόσεις ἐθνικῆς ἑκατοπεντηκονταετηρίδος 8), ἐν Ἀθήναις 1972, σ. 477. «. . . . . . . μαρτυρήσασα (ἡ ἁγία Χρυσή) ἐν Βουλγαρίᾳ μεγαλύνεται σήμερον ὑπό πάντων τῶν Ὀρθοδόξων». Σωφρονίου Εὐστρατιάδου, *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, ἔκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἄν. χρον., σ. 482· «Αὕτη ἦν Βουλγαρίς, ἀγαπηθεῖσα ὑπό Τούρκου, ὅστις ἐπέμενε νά συζευχθῇ αὐτήν· ἀρνουμένην δέ ὑπέβαλον εἰς φρικτά βασανιστήρια. ...».

33. Ἀρχιμ. Ματθαίου Λαγγῆ, *Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθῆνα 1985[5], τόμ. Ι', Μήν Ὀκτώβριος, σ. 300.

34. Ἀρχιμ. Ἰωήλ Φραγκάκου (Ἱεροκήρυκος), *Ἡ ἁγία νεομάρτυς Χρυσή*, Ἔδεσσα 1997, σ. 9 καί ὑποσημείωση 1.

35. Ἰωάννου Ε. Ἀναστασίου, «Εἰσαγωγικά γιά τή μελέτη τῶν Νεομαρτύρων», ἐν *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τῶν Νεομαρτύρων*, ἔκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 30 κ.ἑξ. Πρωτ. Δημητρίου Κωνσταντέλου, «Οἱ βίοι τῶν νεομαρτύρων ὡς πηγή μεθόδων ἰσλαμικοῦ προσηλυτισμοῦ», ἐν *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τῶν Νεομαρτύρων*, ἔκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 212.

γ. περιγράφονται οἱ μεθοδεύσεις τοῦ Τούρκου πρός ἐξισλαμισμό τῆς ἁγίας, καί

δ. παρουσιάζεται ὁ τρόπος καί τά στάδια τοῦ μαρτυρίου τῆς ἁγίας Χρυσῆς.

* * *

Συμφώνως πρός τίς πληροφορίες τοῦ «Νέου Μαρτυρολογίου», τό ὄνομα τῆς ἁγίας Χρυσῆς ἦταν Σλάτω, τό ὁποῖο στήν καθομιλουμένη σημαίνει Χρυσή. Καταγόταν ἀπό τό χωριό Σλάτενα, Ζλάτινα ἤ Ζλάτινο πού ὀνομάσθηκε ἔτσι πρός τιμήν τῆς ἁγίας Χρυσῆς. Πρόκειται περί τοῦ σημερινοῦ χωριοῦ Χρυσῆ τῆς ἐπαρχίας Ἀριδαίας.

Ἡ ἁγία Χρυσή ἦταν κόρη ἑνός φτωχοῦ καί ἀσήμου ὡς πρός τήν καταγωγή χριστιανοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε μαζί μέ τή Χρυσή τέσσερις κόρες. Ἡ Χρυσή ξεχώριζε ἀπό τίς ἄλλες, «κατά τό κάλλος τοῦ προσώπου καί τήν ὡραιότητα». Ἡ φυσική της, ὅμως, ὀμορφιά στάθηκε ἡ αἰτία πού τήν ὁδήγησε στό μαρτύριο. Κάποιος Τοῦρκος τῆς περιοχῆς βλέποντας τήν ὀμορφιά της την ἐρωτεύτηκε καί προσπαθοῦσε μέ κάθε τρόπο νά τήν κάνει γυναίκα του.

Κάποια ἡμέρα πού ἡ Χρυσή βγῆκε ἔξω ἀπό τό χωριό της μαζί μέ ἄλλες γυναῖκες, γιά νά συλλέξουν καυσόξυλα, ὁ «ἐπίβουλος Ἀγαρηνός», ὁ ὁποῖος τήν εἶχε ἐρωτευθεῖ, συνοδευόμενος ἀπό Τούρκους φίλους του, τήν ἀκολουθεῖ καί τή συλλαμβάνει. Βιαίως τή μεταφέρει στό σπίτι του ὅπου, ἀρχικῶς, ὑποδεικνύει στή Χρυσή νά ἐγκαταλείψει τή θρησκεία της καί νά «τουρκίσῃ». Πρός ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ του αὐτοῦ «ἀρχίζει νά κολακεύῃ τήν Ἁγίαν μέ πολλάς ὑποσχέσεις καί ταξίματα, πάσχοντας νά διαστρέψῃ τήν γνώμη της καί νά τήν φέρῃ εἰς τήν θρησκείαν του». Ὑπόσχεται μάλιστα ὅτι ἐάν ἐξισλαμισθεῖ θά τήν κάνει συζυγό του. Σέ ἀντίθετη περίπτωση τονίζει, ὅτι θά τήν ὑποβάλλει σέ φρικτά βασανιστήρια καί δοκιμασίες.

Ἡ Χρυσή δέν ἐνέδωσε στίς προτάσεις τοῦ «Ἀγαρηνοῦ» καί μέ παρρησία τοῦ ἀπάντησε, ὅτι· «..... ἐγώ τόν Χριστόν μου πιστεύω, καί προσκυνῶ, καί αὐτόν μόνον γνωρίζω διά νυμφίον μου· τόν ὁποῖον δέν θέλω ἀρνηθῇ πώποτε, κἄν καί εἰς λεπτά κομμάτια τό σῶμα μου κατακόψετε ....»[36].

---

36. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 259.

Μόλις ἄκουσε αὐτή τήν ὁμολογία πίστεως ὁ Τοῦρκος πού εἶχε συλλάβει τή Χρυσή καθώς καί οἱ ὁμόδοξοι φίλοι του σκέφθηκαν ἄλλους τρόπους ὥστε νά μεταστρέψουν τήν πίστη τῆς ἁγίας. Ἔτσι, «ἠξεύροντες, ὅτι αἱ γυναῖκες εἶναι φυσικά πλέον ἐπιτηδειότεραι ἀπό τούς ἄνδρας εἰς τό νά ἀπατοῦν καί μάλιστα τάς ὁμοίας αὐτῶν γυναῖκας», παρέδωσαν τή Χρυσή στίς Τουρκάλες συζύγους τους μέ σκοπό νά τήν πείσουν νά ἀλλάξει τήν πίστη της. Τό σχέδιο τους αὐτό διήρκησε ἕξι περίπου μῆνες, χωρίς ὅμως ἀποτέλεσμα.

Στή συνέχεια, ὁ «Ἀγαρηνός» κάλεσε τούς γονεῖς τῆς Χρυσῆς καί τίς ἀδελφές της καί μέ ἀπειλές κατά τῆς ζωῆς τους τούς ὑπέδειξε νά πείσουν τή Χρυσή νά ἀλλαξοπιστήσει. Σέ ἀντίθετη περίπτωση ἀπείλησε ὅτι θά θανατώσει τή Χρυσή καί τούς ἰδίους θά βασανίσει παραδειγματικῶς. Ἔντρομοι οἱ γονεῖς καί οἱ ἀδελφές τῆς Χρυσῆς προσπάθησαν νά μεταστρέψουν τήν πίστη της. Ἡ προσπάθειά τους, ὅμως, δέν ἔφερε κανένα ἀποτέλεσμα. Τό φρόνημα τῆς ἁγίας ὄχι μόνον δέν εἶχε καμφθεῖ, ἀλλ᾿ ἀπεναντίας δήλωσε, ὅτι· «Ἐσεῖς ὁπού μέ παρακινεῖτε νά ἀρνηθῶ Χριστόν τόν ἀληθινόν Θεόν, δέν εἶσθε πλέον γονεῖς μου καί ἀδελφαί μου· οὔτε ἐγώ θέλω νά σᾶς ἠξεύρω ὡς τοιούτους εἰς τό ἑξῆς· ἀλλ᾿ ἀντί δι᾿ ἐσᾶς, Πατέρα μέν ἔχω, τόν Κύριόν μου Ἰησοῦν Χριστόν· μητέρα δέ, τήν Κυρίαν μου Θεοτόκον· ἀδελφούς δέ καί ἀδελφάς ἔχω τούς Ἁγίους καί τάς Ἁγίας, καί μέ τοιαύτην τήν ἀπόκρισιν τούς ἀπέβαλεν»[37].

Μετά τό ναυάγιο καί αὐτῆς τῆς μεθόδου τῶν Τούρκων, οἱ «Ἀγαρηνοί» ἄρχισαν νά ἐπιδίδονται σέ συστηματικό βασανισμό τῆς Χρυσῆς. Ἐπί τρεῖς περίπου μῆνες τήν ἐρράβδιζαν καθημερινῶς. Ἔπειτα «ἐκδάραντες αὐτήν καί πολλά λωρία ἐβγάνοντες ἀπό τό δέρμα της, τά ἀφῆκαν κρεμασμένα ἔμπροσθέν της, τάχα διά νά δειλιάσῃ βλέπουσα ταῦτα· τό δέ αἷμα ποταμηδόν ἔτρεχεν ἀπό τό παρθενικόν σῶμα τῆς Μάρτυρος καί τήν παρακειμένην γῆν ἐκοκκίνιζεν· εἶτα σούβλαν πυρώσαντες, διαπερῶσι ταύτην, πέρα καί πέρα ἀπό τα αὐτία τῆς Μάρτυρος, ὥστε ὁπού ὁ καπνός ἐξήρχετο ἀπό τήν μύτην, καί τό στόμα της»[38]. Διαισθανόμενη ἡ ἁγία

---

37. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 260.
38. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 260.

Χρυσή νά πλησιάζει τό τέλος της εἰδοποιεῖ μέ κάποιον χριστιανό τόν πνευματικό της πατέρα Τιμόθεο, ὁ ὁποῖος βρισκόταν ἐκεῖ κοντά, νά προσευχηθεῖ ὑπέρ αὐτῆς.

Βλέποντας οἱ Τοῦρκοι βασανιστές τῆς Χρυσῆς, ὅτι παρ᾽ ὅλες αὐτές τίς δοκιμασίες ἡ ἁγία δέν εἶχε πεθάνει, «ἐκρέμασαν τήν τοῦ Χριστοῦ ἀμνάδα, εἰς μίαν ἀγριαπιδιάν καί δραμόντες ὅλοι μέ τάς μαχαίρας των, κατέκοψαν μεληδόν ὅλον τόν ἱερόν σῶμα τῆς παρθένου»[39].

Ἔκτοτε, ἡ μνήμη τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Χρυσῆς ἑορτάζεται τήν 13η Ὀκτωβρίου ἑκάστου ἔτους.

Ἄλλες γραπτές μαρτυρίες περί τῆς ἁγίας Χρυσῆς, ἐκτός αὐτῶν τοῦ «Νέου Μαρτυρολογίου», δέν ὑπάρχουν. Σώζονται ὅμως μερικές τοιχογραφίες σέ ναούς τῆς Μητροπόλεως Ἐδέσσης, τῆς ἐποχῆς τῆς Τουρκοκρατίας, καθώς καί μία φορητή εἰκόνα τῆς ἁγίας. Συγκεκριμένως, στή νότια πλευρά τοῦ καθολικοῦ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἀρχαγγέλου Ἀλμωπίας ἔχει ἱστορηθεῖ τό μαρτύριο τῆς ἁγίας Χρυσῆς. Οἱ τοιχογραφίες αὐτές εἶναι χρονολογημένες ἀπό τό ἔτος 1888[40]. Στόν ἐνοριακό ναό τῆς ἁγίας Παρασκευῆς τοῦ χωριοῦ Περίκλεια σώζεται μία τοιχογραφία τῆς ἁγίας Χρυσῆς μέ τοπική ἐνδυμασία. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ αὐτοῦ χρονολογοῦνται ἀπό τό ἔτος 1862. Ἐπίσης, στόν ἱερό ναό τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου τοῦ χωριοῦ Χρυσή ὑπάρχει μία φορητή εἰκόνα τῆς ἁγίας Χρυσῆς, λαϊκῆς τεχνοτροπίας. Ἡ εἰκόνα αὐτή φέρει ἡμερομηνία «Ἰουνίου πρότη» 1886.

Τέλος, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι, Ἀσματική ἀκολουθία τῆς ἁγίας Χρυσῆς συνέγραψε, ὁ ὑμνογράφος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ὁ μακαριστός γέρων Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης[41]. Ἐπίσης, νέα ἀκολουθία, παράκληση καί χαιρετισμούς τῆς ἁγίας καί ἐνδόξου Νεομάρτυρος Χρυσῆς

---

39. *Νέον Μαρτυρολόγιον*, σ. 260.

40. Οἱ τοιχογραφίες αὐτές ἔγιναν ἀπό τά ἀδέλφια Εὐάγγελο, Νικόλαο καί Ἀναστάσιο, ζωγράφους ἀπό τό Κρούσοβο. Βλπ. Ἀρχιμ. Ἰωήλ Φραγκάκου, *Ἡ ἁγία Νεομάρτυς Χρυσή*, Ἔδεσσα 1997, σ. 10.

41. Κων/νου Σταλίδη, *Ἡ Ἔδεσσα στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας, 14ος αἰ.-1912*, τόμος πρῶτος, Ἔδεσσα 1988, σσ. 146-147. Ἀρχιμανδρίτου Γεωργίου Χρυσοστόμου, *Τό ἔργον τοῦ ὑμνογράφου Γερασίμου Μοναχοῦ Μικραγιαννανίτου. Εὑρετήρια*, Ὀργανισμός Πολιτιστικῆς Πρωτεύουσας τῆς Εὐρώπης, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 81, 98, 135.

συνέγραψε καί ἐξέδωσε προσφάτως ὁ πανοσιολογιώτατος ἀρχιμανδρίτης-ἱεροκῆρυξ τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας κ. Ἰωήλ Φραγκᾶκος[42] (νῦν Μητροπολίτης Ἐδέσσης)..

---

42. Ἀρχιμ. Ἰωήλ Φραγκάκου, Ἱεροκήρυκος, *Ἡ Ἁγία Νεομάρτυς Χρυσή. Α.- Βίος, Ἀκολουθία, Παράκλησις καί Χαιρετισμοί τῆς ἁγίας ἐνδόξου νεομάρτυρος Χρυσῆς τῆς ἐν Χρυσῇ τῆς Ἀλμωπίας μαρτυρησάσης τήν ΙΓ', Ὀκτωβρίου μηνός.* Ποιηθέντα ἅπαντα ὑπό τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Ἰωήλ Φραγκάκου Ἱεροκήρυκος. Β- *Ἀκολουθία τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Χρυσῆς. Ποιηθεῖσα ὑπό τοῦ ὁσιολογιωτάτου Μοναχοῦ Γερασίμου Μικραγιαννανίτου Ὑμνογράφου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας.* Πάντα τά ἀνωτέρω ἐκδίδονται προνοίᾳ μέν τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Ἐδέσσης κ. Χρυσοστόμου δαπάναις δέ ἀνωνύμου τινός εὐλογημένου χριστιανοῦ πρός ψυχικήν τῶν Ὀρθοδόξων ὠφέλειαν καί ἐνίσχυσιν τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ τῆς Νεομάρτυρος Χρυσῆς ἐν Ἀλμωπίᾳ, Ἔδεσσα 1997.

Χριστίνας Νικηταρᾶ, Δρ. Φ.

Ἀνθρωπολογικές διευκρινίσεις ἐπί τῆς Βιοηθικῆς τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης

1. Σύγχρονη βιοηθική καί βιοηθική παράδοση

Ἡ σύγχρονη γενετική ἐπαναλαμβάνει τό θεμιτό ὑπερβάλλοντα ζῆλο τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἀποθεώνει τό ζῆν ἀλλά τοῦ ἀφαιρεῖ τίς ἐσωτερικές του δυναμικές καί περιορίζει ἐπικίνδυνα τίς μεταφυσικές καί θρησκευτικές προεκτάσεις του. Συρρικνώνει τά ἐπίπεδα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς στήν ποσοτική σύσταση τῆς βιολογικῆς λειτουργίας. Ὡστόσο, ἡ ὁμολογουμένη βιοηθική κρίση, ἀναδεικνύει δύο βασικά κατά τή γνώμη μου φιλοσοφικά καί ἐπιστημονικά ζητήματα. Πρῶτον τήν ἀνάγκη προσφυγῆς τῆς Γενετικῆς σέ μιά ἰσχυρά θεμελιωμένη ἀνθρωπιστική ἠθική. Δεύτερον τήν ἀνάγκη νά ἐκτιμηθεῖ ἡ ζωή μέ ἕνα τρόπο ἑνιαῖο, συνολικό καί ἀδιάσπαστο.

Ἡ ἐπίλυση τῶν ζητημάτων αὐτῶν προσκρούει σέ δύο βασικά χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς μας. Πρῶτον στήν ἔλλειψη εἰλικρινοῦς μέριμνας γιά τόν ἄνθρωπο ἐκ μέρους τῆς ἐπιστήμης καί δεύτερον στή σύγχυση τῶν ὁρισμῶν καί τοῦ περιεχομένου τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν ἐξαιτίας τῆς ἀκατάσχετης καί αὐθαίρετης ὑποκειμενικότητας. Ἡ ἀνατομία αὐτῆς τῆς διαπίστωσης ἐπιβάλλει τή διατύπωση δύο αἰτημάτων: Τῆς ἀνάπτυξης τῆς διαλεκτικῆς μεταξύ τῶν ἐφαρμοσμένων θετικῶν ἐπιστημῶν καί τοῦ εὐρύτερου θεωρητικοφιλοσοφικοῦ χώρου καί δεύτερο τοῦ ἐπαναπροσ-

διορισμοῦ τοῦ περιεχομένου τῶν βασικῶν ἀνθρωπολογικῶν ἐννοιῶν. Στήν κατεύθυνση αὐτή ἐνθαρρυντική εἶναι ἡ συνεισφορά τῆς χριστιανικῆς γραμματείας τοῦ 4ου αἰ. μ.Χ. Οἱ Καππαδόκες Πατέρες ὡς ἐκπρόσωποι τῶν χριστιανικῶν γραμμάτων ἐπιτυγχάνουν τήν ἰδεώδη ἀξιοποίηση τῆς ἐπιστήμης τῆς ἐποχῆς τους στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τους φρονήματος. Ὁ φιλοσοφικότερος τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων, ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Νύσσης, μέ τρόπο ἀναλυτικό καί συνθετικό, ἀνακαλεῖ στή Θεολογία τήν προσωκρατική νοοτροπία τῆς ἑνιαίας ἀντίληψης γιά τόν ἄνθρωπο, τόν κόσμο καί τήν οὐσία. Μέ χαρακτηριστικό τρόπο συγκροτεῖ τόν ἄξονα τῆς χριστιανικῆς βιοηθικῆς μέ δύο κύρια σημεῖα ἀναφορᾶς. Τόν Θεό ὡς κύριο Δημιουργό τῆς ζωῆς καί τόν ἄνθρωπο ὡς κατ᾿ ἐξοχήν συνδημιουργό Του. Πάνω στόν ἄξονα αὐτό ὁ ἄνθρωπος κρίνεται μικρός καί μεγάλος, «*οὐδέν ἄνθρωπος καί μέγα ἄνθρωπος*», πνευματικός καί ὑλικός[1]. Ἡ συμπεριφορά του ὑπαγορεύεται ἀπό δυνάμεις ἀνωφερεῖς καί κατωφερεῖς. Μέσα σέ αὐτόν τόν ἀντιφατικό καί πολυδιάστατο δρόμο κυριαρχεῖ ὁ νόμος τῆς ἑνότητας. Ἡ προαίρεση ἀκολουθεῖ τίς ἐπιταγές τῶν ἐνστίκτων ἤ τίς ὑποδείξεις τοῦ λόγου. Ἔτσι κρίνεται τό σχέδιο τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πρακτική του καί ἡ κοσμοθεωρία του. «*Γιά τήν ἀνθρώπινη φύση νοοῦνται δύο ζωές. Ἡ σαρκώδης ζωή, ἡ ὁποία ἐνεργεῖται διά τῶν αἰσθήσεων καί ἡ πνευματική, ἡ ὁποία κατορθώνεται μέ τόν νοερό καί ἀσώματο βίο τῆς ψυχῆς*». «*Καί οἱ δύο*» συνεχίζει, «*δέν εἶναι δυνατόν νά πραγματοποιοῦνται ταυτόχρονα. Διότι ἡ ἐπίδοση στόν ἕνα τρόπο ζωῆς ἀπεργάζεται τήν στέρηση τοῦ ἄλλου*»[2]. Ἡ σημασία τοῦ ἰσχυρισμοῦ αὐτοῦ ἐπικεντρώνεται σέ τρία σημεῖα:

1. Ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι δισυπόστατη.
2. Ἀνάμεσα στήν αἰσθητική καί πνευματική ζωή ὑπάρχει ἀντίθεση.
3. Οἱ ἀξίες πού προκύπτουν ἀπό τίς στάσεις αὐτές εἶναι ἀλληλοαναιρούμενες.

Ἡ ἠθική αὐτή ἀντινομία ἀποκαθίσταται στή συνθετική

---

1. *PG* 44, 280C.
2. *PG* 44, 509B, 44, 280 C.

τάση τῆς χριστιανικῆς βιοηθικῆς, ἡ ὁποία μετριάζει τήν ἀπολυτότητα τῶν θέσεων αὐτῶν καί προτάσσει τήν ἀμοιβαία ἐπίδραση τῶν σωματικῶν καί ψυχικῶν λειτουργιῶν. Ἡ ψυχή ἐπηρεάζει τό σῶμα, τό σῶμα συμπορεύεται μέ τήν ψυχή. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Ἐπίσκοπος Νύσσης περιγράφει γλαφυρά δύο διαφορετικῆς προέλευσης νοσογόνες καταστάσεις, οἱ ὁποῖες ταλαιπωροῦν τό σῶμα καί τήν ψυχή. Στήν πρώτη περίπτωση ἀφετηρία γίνεται μιά ὀργανική ὑπερβολή, ἡ ὑπερβολική κατανάλωση οἴνου. «*Ὅταν ὁ οἶνος ξεπερνᾶ μέ τήν ὑπερβολή τήν ἀνάγκη, γίνεται κίνητρο ἀκολασίας, χορηγία ἡδονῶν, φθορά νεότητος καί ἀσχήμια γήρατος, ἀτιμία γυναικῶν, φάρμακο μανίας, νέκρωση διάνοιας, ἀλλοτρίωση ἀρετῆς. Ἀπό αὐτόν προέρχεται ὁ ἀπροφάσιστος γέλως, ὁ ἀναίτιος θρῆνος, τό αὐτόματο δάκρυ, ἡ ἀνυπόστατη ἀλαζονεία, ἡ ἀναισχυντία γιά τό ψέμμα, ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἀνύπαρκτου, ἡ ἐλπίδα τοῦ ἀδύνατου, ὁ παράλογος φόβος, ἡ ἀναισθησία γιά τόν πραγματικό κίνδυνο, ἡ ἀναίτια ὑποψία, ἡ ἀπρεπής νύστα, ἡ κεφαλαλγία, ἡ χαλάρωση τῶν ἀρθρώσεων, ἡ παράλυση τοῦ αὐχένα*»[3].

Στή δεύτερη περίπτωση τά πάθη τῆς ψυχῆς θεωροῦνται αἰτίες σωματικῶν νοσημάτων. «Λένε οἱ γιατροί ὅτι τά παράσιτα καί κάποια ἄλλα παρόμοια θηρία μέσα στόν ὀργανισμό ζωογονοῦνται ἀπό τούς χυμούς πού προέρχονται ἀπό τήν κακία στά σπλάγχνα, πού ἡ ζωή της γίνεται νόσος τοῦ σώματος. Ὅταν ἀναιρεθοῦν ἐκεῖνα μέ φάρμακα ἀποκαθίσταται ὑγιής ὁ ἄρρωστος. Αὐτά τά πάθη τοῦ σώματος ἀναλογοῦν στά ἀρρωστήματα τῆς ψυχῆς. Ὁ θυμός πού πιέζει ἐσωτερικά ἤ ἡ μνησικακία τῆς ψυχῆς πού ἐκνευρίζει τούς λογισμούς καί τόν ἐσωτερικό τόνο ἐνισχύουν τήν κακή κατάσταση τοῦ σώματος[4]. Ἡ Ἱπποκρατική αὐτή ἰατρική ἀντίληψη θεωρεῖ ὑγιές τό σῶμα πού ἐπηρεάζεται ἀπό μιά ἤρεμη ψυχή. Ἡ ἀντίληψη αὐτή πού θεωρεῖ ὑγιές τό σῶμα πού ἐπηρεάζεται ἀπό τήν ἤρεμη ψυχή συγγενεύει μέ τήν ἱπποκρατική ἰατρική ἀντίληψη καί ἐπαναφέρει στό προσκήνιο τήν ἀνάγκη διεύρυνσης τοῦ διαγνωστικοῦ ἰατρικοῦ πεδίου, ὥστε νά συνερευνᾶται ψυχή καί σῶμα. Ἡ σωματική

---

3. *PG* 44, 660A.
4. *PG* 44, 705D.

ὑγεία εἶναι τό τεκμήριο τῆς ὑγείας τῆς ψυχῆς. Ἔτσι διαφοροποιεῖται τό νόημα τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου. Ἕνα σῶμα πού κινεῖται χωρίς τή συμμετοχή μιᾶς ὑγιοῦς ψυχῆς εἶναι νεκρό. Ἡ σωματική ἀκεραιότητα χωρισμένη ἀπό τήν ἀκεραιότητα τῆς ψυχῆς εἶναι κατ᾽ ἐπίφαση ζωή. Στήν οὐσία ἀπειλεῖ τή ζωή. Ἀντίθετα μιά ρωμαλέα ψυχή μπορεῖ νά ἀναδείξει τό σῶμα σέ ὄργανο ἡρωϊκῶν πράξεων. Γι᾽ αὐτό ἡ σημαντικότερη προσφορά στή ζωή εἶναι ἡ ἐνίσχυση τῆς ψυχικῆς ὑγείας. Στή σφαίρα αὐτή στρέφεται ἡ χριστιανική βιοηθική ἐπενδύοντας στή δύναμη τῆς ψυχῆς τίς γνώσεις τῆς Βιολογίας. Στό ἴδιο ἐπίπεδο ἀναφορᾶς κινεῖται ἐπίσης ὁ ἐπιστημονικός κόσμος τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας, ὅπως σαφέστατα διατυπώθηκε ἀπό τόν Πλάτωνα. «*Πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται*»[5]. Ἡ συγκρότηση αὐτή τῆς χριστιανικῆς βιοηθικῆς μπορεῖ νά χαρακτηριστεῖ «*φρήν*» στήν ἀπογείωση τῆς καλπάζουσας γενετικῆς. Οἱ δύο μαζί μποροῦν νά στρατευθοῦν στήν ἐπιδίωξη ἑνός νέου χριστιανικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, πού στόχος θά εἶναι ὁ homo universalis καί τό εὖ ζῆν.

2. Homo universalis στή χριστιανική βιοηθική

Αὐτός ὁ χριστιανικός τύπος ἀνθρώπου ὁ homo universalis, εἶναι τό ἀντικείμενο τῆς ἐμβριθοῦς μελέτης τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης. Γι᾽ αὐτό ἡ γνώση γι᾽ αὐτόν δέν μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό τόν κατακερματισμό του. Κάθε ἐπιμέρους ὀργανικό στοιχεῖο ἐξυπηρετεῖ τό συνολικό σχέδιο τῆς ἐξέλιξής του, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καί στήν ψυχική ζωή[6]. Ὅπως ὁ ὀργανισμός καί τό σῶμα συγκροτοῦνται ἀπό τέσσερα ἀντικείμενα ἀλλά συναπτόμενα στοιχεῖα, θερμό καί ψυχρό, ὑγρό καί ξηρό, ἔτσι καί στήν ψυχική ζωή συνυπάρχουν ἀντίθετες ἐμπειρίες μέ τίς αἰτίες τους, γέλως καί δάκρυ, λύπη καί εὐφροσύνη, ζωή καί θάνατος, ἑνότητα καί διάσταση, στάση καί κίνηση. Ἔργο τῆς Βιοηθικῆς εἶναι νά μυήσει τόν ἄνθρωπο στό πολυσήμαντο μυστήριο τῆς ζωῆς. Ἡ χριστιανική σκέψη τοῦ Γρηγο-

---

5. *Πλάτ. Μενέξ.*
6. *PG* 44, 404B, 328D.

ρίου ἐπιτρέπει τήν ἀφομοίωση καί τήν ἐπεξεργασία τῶν δεδομένων τῆς ἐπιστήμης μέ ἕνα τρόπο δυναμικό καί προοπτικό, ὅπως ὁ ἴδιος ἀφήνει νά ἐννοηθεῖ ὁμολογώντας μέ ἀσυνήθιστη εἰλικρίνεια ὅτι ἐπεξεργάζεται καί μελετάει γιά τόν ἄνθρωπο ὅσα γι᾽ αὐτόν εἶναι ἀνεξήγητα, «*ἡ γνῶσις, μέχρι τοῦ παρόντος ἐστίν ἀπόρρητος*»[7].

Ἡ χριστιανική ἀνθρωπογνωσία προκύπτει ἀπό τή συνδρομή τῆς θεολογίας, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς ἐπιστήμης. Μελετᾶται καί περιγράφεται τό αἰσθησιοκινητικό ἤ φυσικό ἐπίπεδο ἐκδήλωσης τῆς ζωῆς καί συλλαμβάνεται μέσα ἀπό αὐτό τό ἀθέατο καί ἐσωτερικό περιεχόμενό του. Σέ τρία βασικά χαρακτηριστικά στηρίζεται ἡ ἀνάπτυξη αὐτή.

1. Στήν ἀποδοχή τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης σχετικά μέ τόν ἄνθρωπο καί τίς σωματικές λειτουργίες του.

2. Στήν ἀπόρριψη τῆς αὐτονόμησής της καί τή διασύνδεσή της μέ τή χριστιανική ἠθική.

3. Στήν προβολή τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ὡς ἀξίας μοναδικῆς καί ἀνεπανάληπτης, ἀντιφατικῆς ὅμως καί σύνθετης, τήν ὁποία ὀφείλουν οἱ ἐπιστῆμες νά διασαφηνίσουν.

Ἡ προσπάθεια ἀνάδειξης τῆς τελειότητας καί τῆς ὑπεροχῆς τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἀπό τήν ψυχή τῶν ἄλλων ἐμβίων ὄντων κινεῖται σέ δύο ἐπίπεδα, στό ἐπίπεδο τῆς θεολογικῆς ἑρμηνείας καί στό ἐπίπεδο τῆς βιολογικῆς διαπίστωσης. Στό δεύτερο ἐπίπεδο, δηλαδή στό ἐπίπεδο τῆς βιολογικῆς διαπίστωσης γιά τή διαφορετικότητα, τήν ὑπεροχή καί τήν τελειότητα τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τῶν ἄλλων ὄντων ἀξιοποιεῖται ἡ πολλαπλή ἐμπειρία. Ἕνα παράδειγμα τῶν διαβαθμίσεων τῆς ψυχικῆς ἀρτιότητας τῶν ἄλογων ὄντων προσθέτει ἡ βιολογική καί πνευματική πορεία τοῦ ἀνθρώπου. Κατά τήν ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπου ἡ ψυχή δέν ἀποκαλύπτει ἀμέσως τή θεία εἰκόνα, ἀλλά ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο μέ κάποια πορεία καί κάποια ἀκολουθία διά τῶν ὑλικῶν καί ζωωδεστέρων ἰδιωμάτων της στήν τελειότητα. Πρῶτα δηλαδή ἐκδηλώνονται τά ἔνστικτα καί μεταγενέστερα εἶναι τά δείγματα τῶν ἐκδηλώσεων τῶν λειτουργιῶν

---

7. *PG* 44, 513B.

τοῦ ὥριμου λόγου.

Στό ἐπίπεδο αὐτῆς τῆς συγκριτικῆς ἀναφορᾶς ἀναπτύσσονται πέντε κύρια σημεῖα:

1. Ὁ ἐπιμερισμός καί ἡ προσθήκη κάποιας ψυχικῆς ἐνέργειας σέ ὅλα τά κτιστά ὄντα.

2. Ὁ καταχρηστικός καί κατ᾽ ἐπίφασιν χαρακτηρισμός ὅλων τῶν ὄντων πού μετέχουν τῆς ζωῆς καί τῆς φυσικῆς κίνησης ὡς ἔμψυχα.

3. Ἡ παρουσία κάποιων ψυχικῶν ἐνεργειῶν στά ὄντα χωρίς λόγο καί διάνοια.

4. Οἱ ψυχικές αὐτές ἐνέργειες ὑπάρχουν καί στόν ἄνθρωπο, τόν χαρακτηριζόμενο παλαιόν ἤ πεπτωκότα.

5. Ἡ τελειότητα καί ἡ ὑπεροχή τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἔναντι τῶν ἄλλων ζωικῶν εἰδῶν γνωρίζεται διά τοῦ λόγου καί τῆς διάνοιας, στοιχεῖα πού τήν ὁδηγοῦν στήν καθ᾽ ὁμοίωσιν ἀποστολή της[8].

3. Ἡ συμπαντική θεωρία τῆς ἐξέλιξης

Στή διεξοδική καταφατική ἤ πολλές φορές συγκριτική περιγραφή τοῦ ἀνθρώπου[9] διατυπώνονται πολύ χαρακτηριστικοί ὁρισμοί. Κύρια χαρακτηριστικά τῶν ὁρισμῶν αὐτῶν εἶναι ἡ ἀναδρομή στή θεολογία, ἡ ἀξιοποίηση τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης, ἡ ἐπίκληση τῆς βιολογίας, τῆς ἰατρικῆς καί τῆς φυσιολογίας καί ἡ ὑπαγωγή τῶν χαρακτηριστικῶν αὐτῶν σέ μιά ἠθική εἰλικρίνειας καί θαυμασμοῦ πρός τό ἀνθρώπινο πρόσωπο. Τό βασικό ἐρώτημα εἶναι ἄμεσο καί σαφές. «*Τί οὖν ἐστίν ἄνθρωπος*»; «*ἄνθρωπός ἐστιν ποίημα θεοῦ λογικόν, κατ᾽ εἰκόνα γενόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτόν*»· εἶναι ἐπίσης «*ζῷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν*»[10]. Ὡς πρός τή φυσική τους σημασία οἱ ὁρισμοί αὐτοί συνδέουν τόν ἄνθρωπο καί τή φύση μέ δύο τρόπους. Στό ἐπίπεδο τῆς συμπαντικῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης μέσα στήν ὁποία πορεύεται καί ὁ ἄνθρωπος καί στό ἐπίπεδο τῆς διαλεκτικῆς τοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος δυναμικά συνέχει τή συμ-

---

8. *PG* 44, 256,ABC.
9. *PG* 44, 123B.
10. *PG* 44, 268 καί 45, 184C ἤ 45, 1073D.

παντική ἑνότητα. Ὁ χαρακτήρας τῆς χριστιανικῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης εἶναι πρωτογενής, ταυτίζεται κατά κάποιο τρόπο μέ τή φύση καί πλησιάζει περισσότερο τήν ἀριστοτελική σημασία τῆς ἐντελέχειας ἤ τοῦ τέλους.

Σύμφωνα μέ τήν ἄποψη αὐτή κάθε φύση αὐτοτελῶς, ἀπεργάζεται τό κατάλληλο γιά τήν τελείωσή της. «*Πᾶσα γάρ φύσις τό κατάλληλον τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντως ἐργάζεται*»[11]. Ὁ ἄνθρωπος ὑπόκειται καί αὐτός στίς συνέπειες τῶν φυσικῶν νόμων καί ἀκολουθεῖ τήν πορεία τους. Εἶναι διατυπωμένο σαφῶς ὅτι ὡς ψυχή καί σῶμα στήν ἑνότητά τους τείνουν νά τελειωθοῦν χωρίς τή διαμεσολάβηση κάποιου ἐξωτερικοῦ καταναγκασμοῦ[12]. Ἡ ἀνθρώπινη σπορά γράφει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἐπίσκοπος Νύσσης, νομίζομε ὅτι κατέχει συνεπαρμένη μέ τήν πρώτη ἀφορμή τῆς σύστασής της τή δύναμη τῆς φύσεως. Πιστεύομε ἐπίσης ὅτι ἐξαπλώνεται καί φανερώνεται μέ κάποια ἐξελικτική φυσική ἀκολουθία πρός τό τέλειο, χωρίς νά προσλαμβάνει ἔξωθεν κάτι γιά νά ἀφορμηθεῖ πρός τήν τελείωση ἀλλά ἡ ἴδια προάγουσα τόν ἑαυτόν της στό τέλειο μέσα σέ αὐτή τή φυσική ἀκολουθία[13]. Ἔτσι τό χωρίο τῆς Γένεσης στό ὁποῖο μαρτυρεῖται ἀπό τόν ἴδιο τό Δημιουργό ὅτι τά πάντα εἶναι «*καλά λίαν*» ἀποκτᾶ καθολική ἐγκυρότητα καί βαθύτερη βιολογική καί φυσική σημασία. Τίθεται ὡς ἀναγνώριση τῆς ἰσονομίας, ἡ ὁποία συνδυάζει καί συνέχει τίς ἄπειρες ἰδιαιτερότητες τῶν φυσικῶν στοιχείων. Ἀνατρέπει ἐπίσης τή συμβατική ἀνισότητα ἡ ὁποία ἐγκαθίσταται ἀπό τήν ἐξωτερική καί αἰσθητική ἐκτίμηση τῶν ἐμβίων ὄντων. Γι᾽ αὐτό ὁ χαρακτήρας αὐτός ἀποδίδεται σέ ὅλα τά φυσικά ὄντα, τά περικαλλῆ ἤ τά χαμερπῆ καί ἄσχημα, ὅπως π.χ. στήν σκολόπενδρα, στό χερσαῖο βάτραχο ἤ στόν ἄνθρωπο καί

---

11. *PG* 44, 441D.

12. *PG* 44, 237C, «Καθάπερ γάρ τό σῶμα ἐκ βραχυτάτου πρός τό τέλειον πρόεισιν, οὕτω καί ἡ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια καταλλήλως ἐμφυομένη τῷ ὑποκειμένῳ συνεπιδίδωσι καί συναύξεται».

13. *PG* 44, 236B. «Τήν ἀνθρωπίνην σποράν ὑπειλήφαμεν ἔχει ἐν τῇ πρώτῃ τῆς συστάσεως ἀφορμῇ συνεσπαρμένην τήν τῆς φύσεως δύναμιν. Ἐξαπλοῦσθαι δέ καί φανεροῦσθαι διά τινος φυσικῆς ἀκολουθίας πρός τό τέλειον προϊοῦσαν, οὐ προσλαμβάνουσάν τι τῶν ἔξωθεν εἰς ἀφορμήν τελειώσεως ἀλλ᾽ ἑαυτήν εἰς τό τέλειον δι᾽ ἀκολουθίας προάγουσαν».

στα φυσικα ἐπιβλητικά σώματα. Τό καλόν ἤ τό κάλλος στη χριστιανικη λογική ἑρμηνεύεται βιοηθικά, ἀποκτᾶ δηλαδή μια βιοηθικη ὑποσταση. Το κάλλος στήν προκειμενη περιπτωση σημαίνει γιά τό κάθέ φυσικό ὄν τήν τελειοτητα τῆς φύσεώς του *«καθ᾽ ἑαυτήν»*, τήν αὐταξία του, ἡ ὁποια βεβαια δεν εἶναι φυσική, ἀλλά μία a priori δοσμένη ἀρχη[14]. Εἶναι κατά κάποιο τρόπο ἡ βάση δεδομένων ὅπου καταγραφονται καί ἀξιοποιοῦνται οἱ ἀντίθετες ἰδιότητες (ὑγροτης-ξηροτης, ψυχροτης-θερμότης), ἕνα καθολικό DNA, το ὁποῖο προμηθευει καί ἀνανεώνει τή ζωή. Ὁ χαρακτήρας αὐτός ἐγειρει τό αἴτημα τοῦ σεβασμοῦ πρός αὐτό καί τῆς ἐμπιστοσυνης ὅτι ἡ ἀπροσκοπτη ἐκδήλωση τῆς φύσεως ὁδηγεῖ στην τελειότητα καί στήν κατοχύρωση τῆς ζωῆς. Ἐγειρει ἐπισης τό αἴτημα μιᾶς σαφοῦς καί ἀποδεκτῆς αὐτοτελειας ἀνάμεσα σέ κάθε ὄν, ἡ ὁποία δέν αἴρεται μέ κανενα φυσικό νόμο. Ἡ ἐκτροπή τῆς φύσεως εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐκτροπῆς τῆς ἀνθρώπινης ἠθικῆς, τῆς παρέμβασης ἐκεινης πού ἀγνοεῖ τό δικαίωμα καί τή δύναμη τῆς φύσης να αὐτοπροσδιορίζεται καί να ἰσορροπεῖ. Ἔτσι ἑρμηνεύονται ἡ οἰκολογική καί βιοηθητική κρίση ὡς συμπτώματα μιᾶς ἐπιστημονικῆς νοοτροπίας, ἡ ὁποία ἐμποδίζει μέ τίς παρεμβασεις της τή δύναμη αὐτή. Θά ὁριοθετούσαμε ἐδῶ τά κεκτημένα τῆς ἐπιστήμης ἀπό τά ἀλλότρια πρός αὐτην μέ ἕνα φιλοσοφικό ὁρισμό περί τοῦ ἀλλοτρίου πού διατυπώθηκε ἀπό τόν Ἐπίκτητο: *«ὁ γάρ οὐκ ἔστι ἐπί σοι παρασκευάσαι ἤ τηρῆσαι ὅτε θέλεις, τοῦτο ἀλλότριον ἐστίν»*[15]. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀλλότριον εἶδος γιά τή γενετική, ἡ ὁποία μπορεῖ νά τόν διαχειριστεῖ ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὅμως τήν προμηθεύσει μέ τό πρωτογενές σπέρμα του. Οἱ ἀπόπειρες γενετικής γιά τόν ἔλεγχο τῆς ζωῆς πιέζουν τή βιοηθική σέ μιά ἐπανάσταση ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ἠθικης καί τῆς ἠθικῆς γιά τήν ἐπιστήμη.

4. Ἡ δυναμική τοῦ λόγου

Ἡ χριστιανική βιοηθική καί ἀνθρωπολογία τοποθετεῖ

---

14. *PG* 44, 92C.
15. Ἐπικτήτου *Διατριβαί*, . VI 74, 137V.

τόν ἄνθρωπο μέσα στή φυσική ἐντελεχειακή δυναμική ὡς μόριο αὐτῆς τῆς πορείας. Ὡστόσο, ἡ δυναμική αὐτή ἐμπεριέχει ἀπό μόνη της καί τήν εἰδοποιό διαφορά μεταξύ τῶν ἄλογων ὄντων καί τοῦ ἀνθρώπου. Ἐνῶ δηλαδή στά διάφορα ζῶα εἶναι ἕνα εἶδος χρείας καί ἐνέργειας πού ἐκφράζεται καί ἐφαρμόζεται πανομοιότυπα σέ ὅλα, π.χ. κάθε λύκος πανουργεῖ ὅμοια μέ ὅλους τούς ἄλλους λύκους ἤ κάθε λαγός κοιμᾶται ἴδια μέ ὅλους τούς ἄλλους λαγούς[16], ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἴδια ὁρμή λειτουργεῖ σέ ὅλο τό εἶδος, «*κατά μίαν ὁρμήν ὅλο τό εἶδος κινεῖσθαι*»[17], στόν ἄνθρωπο ὁ λόγος ἀνοίγει χιλιάδες δρόμους πράξεων καί ἐπιλογῶν. Γι᾽ αὐτό ἡ δυναμική ἐκείνη στά φυσικά καί ἄλλα ὄντα χαρακτηρίζεται ὡς φυσική καί μονότροπη σύνεση, ἐνῶ στόν ἄνθρωπο λέγεται λογική σύνεση καί χαρακτηρίζεται ὡς ἐλεύθερη, αὐτεξούσια καί πολύτροπη[18].

Λόγος βεβαίως ὑπάρχει σέ ὅλα τά ὄντα. Ὁ μή φθεγγόμενος λόγος εἶναι ἡ ἐσωτερική ζωτική λειτουργία τοῦ σύμπαντος. Ὁ φθεγγόμενος λόγος εἶναι τό προνόμιο μόνο τοῦ ἀνθρώπου, τεκμήριο τῆς ὑπεροχῆς καί τῆς ἀρτιότητάς του ἀπέναντι στό μή φθεγγόμενο ἤ συμπαντικό λόγο. «*Μέ τόν λόγον τά ἐν βυθῷ διερευνᾶται, τά ὑπέρ γῆς θηρᾶται, τά ἐν τῷ ἀέρι προκαταλαμβάνει*». Τό παιχνίδι, οἱ κινητικές δραστηριότητες καί οἱ πρῶτες παιδικές ἀναμετρήσεις μέ τό φυσικό περιβάλλον εἶναι οἱ πρῶτες ἀπόπειρες χειραγώγησης τῶν φυσικῶν μεγεθῶν ἀπό τόν ἀνθρώπινο λόγο. «*Κάτω κεῖται ὁ ἄνθρωπος καί ἡ χείρ κάτω, ἀλλ᾽ ἡ διάνοια ἀναβαίνει καί διά τῆς τέχνης, ἐφικτᾶ γίνονται στόν ἄνθρωπο τά πάντα*»[19]. «*Ἄνθρωπος ζῷον λογικόν, νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν*»[20]. Ἡ γνώση τῆς φύσεως εἶναι τέλεια, ὅταν ἐποπτεύεται ὁ λόγος[21], ἐνῶ οἱ αἰσθητικοί προσδιορισμοί διαιροῦν τήν πραγματικότητα, τήν κατακερματίζουν, ὅπως κατακερματίζουν τή γνώση καί καταπονοῦν τόν ἄνθρωπο.

---

16. *PG* 45, 212B.
17. *PG* 45, 212C.
18. *PG* 45, 212C.
19. *PG* 44, 2683BC.
20. *PG* 45, 184C.
21. *PG* 44, 108A.

Ὁ ἄνθρωπος μέσα στό πεδίο αὐτό χάνει τή διάρκειά του καί ἀποκτᾶ τό χαρακτήρα μιᾶς παροδικῆς καί ταλαίπωρης ὕπαρξης. «*Τό πρωί ἀνθήσοι καί παρέλθοι, τό ἑσπέρας ἀποπέσει, σκληρυνθείη καί ξηρανθείη*»[22]. Ἡ βιολογική διαδοχή τῶν ἡλικιῶν μέ τά φυσικά τους χαρακτηριστικά καταβάλλει τή σταθερότητα καί τήν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου[23].

Ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾶ τήν αὐτοπεποίθηση με τήν ὑπέρβαση τῶν βιολογικῶν του φθορῶν ἤ μεταβολῶν καί τήν ἀναγωγή στό ἐπίπεδο τῶν ἐσωτερικῶν διεργασιῶν. Ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη καλλιεργεῖ μιά χιμαιρική ἀναζήτηση διάρκειας, ἡ ὁποία προσκρούει στά φυσικά χαρακτηριστικά τῆς ζωῆς. Δέν ἐπιτρέπει τή ρεαλιστική συμφιλίωση μέ τήν παροδικότητα τοῦ χρόνου καί τήν ἀναζήτηση τῶν συνδέσμων μέ τήν οὐσιαστική διάρκεια. Στήν περίπτωση αὐτή ἰσχύει ἡ διαπίστωση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ἐπισκόπου Νύσσης. «*Τό δέ τοιοῦτον ζῷον, τό σοφόν, τό πρακτικόν, τό δραστήριον, τό μνημονικόν, αὐτό πού βρίσκεται ἐδῶ καί κυττάζει ἀλλοῦ, αὐτό πού παρασύρεται ἀπό τίς ποικίλες ἡδονές καί τά διάφορα πάθη, γιά ἕνα πρᾶγμα ὀλιγωρεῖ, γιά τήν ἀληθινή ζωή καί τή σωτηρία του*»[24]. Στήν ἱστορική του διαδρομή ἀπεκόμισε τήν ἐπιστήμη γιά τό φυσικό κόσμο σέ βάρος τῆς φυσικῆς καί τῆς ὑπαρξιακῆς του αὐτογνωσίας. Ἡ ἀνθρώπινη αἰσθητικότητα ἀδυνατεῖ νά προχωρήσει στήν αὐτοθέαση, στήν ἄμεση δηλαδή αὐτοεποπτεία καί αὐτοκατανόησή της. Ἡ σχέση αὐτή ἐφαρμόζεται στίς ἐπί μέρους λειτουργίες τῶν αἰσθήσεων καί τοῦ νοῦ, ὅπου οἱ ὀφθαλμοί ἐνῶ θεῶνται τόν κόσμο ἀδυνατοῦν νά δοῦν ἑαυτούς ἤ ὁ νοῦς ἐνῶ θεᾶται τά πάντα δέν αὐτοθεᾶται, «*Ἀπερίοπτος ὢν τῆς δικῆς του κατασκευῆς, τόν προορισμόν καί τῆς οὐσίας του*»[25]. Ἡ ἰατρική, ἡ βιολογία καί ἡ ἀνατομία περιέγραψαν καί ἀνέλυσαν τήν κατασκευή καί τή λειτουργία τοῦ σώματος. Ἡ γνώση ὅμως αὐτή δέν εἶναι πλήρης καί δέν ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο στήν αὐτοκατανόηση καί στήν καθ᾽ ἕκαστον αὐτοσυνειδησία· «*μηδέ γνῶναι ἑαυτόν ὅς τίς*

---

22. *PG* 44, 461B.
23. *PG* 44, 461B.
24. *PG* 46, 309A.
25. *PG* 44, 257AB.

ἐστιν»[26]. Ἡ Θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης ἐπιτρέπει τήν ἀνάπτυξη μιᾶς ρεαλιστικῆς καί νουνεχοῦς ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία ἐπιχειρεῖ νά ἀποκαταστήσει τή διαρραγεῖσα ἀξιολογική σταθερότητα μέ τήν ἀπόδοση ἑνός αὐστηροῦ καί λογικοῦ συστήματος ἀξιῶν. Ἔτσι μπορεῖ νά κινηθεῖ σχεδόν αὐτόνομα μεταξύ οὐρανοῦ καί γῆς, μεταξύ ζωῆς καί θανάτου, δίνοντας στό θάνατο τό νόημα τῆς ζωῆς καί στή ζωή προσάπτοντας τήν ὑπόσχεση τῆς αἰωνιότητας. «*Ὁδός ἄνω κάτω μία καί αὐτή*» ὅπως θά ἔλεγε ὁ Ἡράκλειτος.

Γιατί ὅσο ὑπάρχουν ἄνθρωποι, τό θνητό αὐτό καί φθαρτό πρᾶγμα καί βλέπουν τούς τάφους τους ἀπό τότε πού γεννῶνται, ἔχουν ἀχώριστη καί συνδεδεμένη μέ τή ζωή τή λύπη, ἄν καί λίγο μετέχουν τοῦ λογίζεσθαι[27]. Πόνος ἡ νηπιότης, κόπος ἡ νεότης, ρυτίδες καί ἄσπρα μαλλιά ὡς πλεονασμός κόπου κατά τά γηρατειά.

Ὁ Ἡσίοδος, ὁ ποιητής τοῦ 8ου αἰ. π.Χ. ἀπό τήν Ἄσκρα τῆς Βοιωτίας συλλαμβάνει προφητικά τούς αὐξητικούς ρυθμούς τῆς ἀνθρώπινης καταπόνισης, ἡ ὁποία καταλήγει στή μεταβολή ἀκόμη καί τῶν γενετικῶν χαρακτηριστικῶν. Βλέπει λοιπόν ὁ Ἡσίοδος ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ τελευταίου, στόν πολιτισμό τῆς ἀνθρωπότητας γένους, τοῦ σιδηροῦ γένους, θά γεννιοῦνται μέ ἄσπρα μαλλιά. Ἄν αὐτό συμβαίνει καί σήμερα, θά ὑποστηρίζαμε ὅτι οὐσιαστική καί εὐεργετική παρέμβαση κάθε ἐπιστήμης θά ἀφοροῦσε ὄχι τήν ἀναστολή αὐτῶν τῶν βιολογικῶν συμπτωμάτων τῆς ἠθικῆς καί πολιτισμικῆς παρακμῆς, ἀλλά τήν ἀποκατάσταση ὅλων ἐκείνων τῶν αἰτιῶν πού τήν προκαλοῦν ἤ τήν ἐντείνουν.

Ἡ παρέμβαση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης εἶναι μιά τέτοια παρέμβαση θεμελιωμένη σέ ἕνα διαφορετικό ἀπό τό σύγχρονο ὑποκριτικό σχέδιο ζωῆς. Τό σχέδιο αὐτό ἐκτιμᾶ τά παρόντα, ἀλλά προσβλέπει στά μόνιμα. Ἤ ἀντίστροφα προτείνει τά μόνιμα γιά νά χειραγωγήσει τά παρόντα. Ἡ ζωή ἀποτελεῖ πρόκληση. Ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά τήν κατανοήσει, νά τῆς ἀνταποκριθεῖ καί νά χαρεῖ μέσα σέ αὐτήν μέ σύνεση καί μετριοπάθεια. Ἡ πλεονεξία εἶναι μία

---

26. *PG* 44, 257C.
27. *PG* 44, 382C.

φυσική ἀσθένεια, εἶναι ἀλαζονεία, ἡ ὁποία τιμωρεῖται μέ τήν ἀνατροπή τῆς φυσικῆς τάξεως. Ὅπως ὁ ἥλιος ἄν ὑπερβεῖ τά μέτρα του θά τιμωρηθεῖ ἀπό τίς Ἐρινύες, ὅπως ἔλεγε ὁ Ἡράκλειτος. «*Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρον, εἰδεμῆ Ἐριννύες καταδιώξουσιν*», ἔτσι καί ὁ ἄνθρωπος μέ τήν ἀλαζονεία διαρρηγνύει τούς ὑγιεῖς του δεσμούς μέ τόν ἑαυτό του καί τή φύση καί ἐκτίθεται στόν κίνδυνο τῆς αὐτοκαταστροφῆς. Γι᾽ αὐτό μέ κοφτές καί ἀποτρεπτικές προτάσεις δίνεται τό παράγγελμα μιᾶς μετρημένης ζωῆς, ἡ ὁποία θά σέβεται τά ὅριά της καί δέν θά προσκρούει στά δεδομένα τῆς θνητότητας. «*Μή τυφλωθῇς, μή ὑπεραρθῇς, μή μείζῳ φρονήσῃς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*». Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά χρησιμοποιεῖ τά πάντα, ὄχι ὅμως νά τά καταχρᾶται. «*Χρῆσαι, μή παραχρήσῃ*». Μπορεῖ νά ἀπολαμβάνει, ἀλλά μέ μέτρο «*ἀπολαύσει μεμετρημένῃ*»[28]. Ἀπό τήν ἱστορία, «*ἡ ἱστορία παίδευσις ἐστί τοῦ βίου τοῦ ἀνθρωπίνου*»[29], φαίνεται ὅτι ἡ πλεονεξία, ἡ ἠθική καί φυσική πλεονεξία εἶναι ἐπικίνδυνη ἀταξία καί πάθος πού ὁδηγεῖ στή φθορά καί στό θάνατο.[30]

---

28. *PG* 44, 465C.
29. *PG* 44, 273C.
30. *PG* 44, 245B.

Νικολάου Τσέλου, Θεολόγου

Ἡ Ὑπεραγία Θεοτόκος στίς Θεομητορικές ὁμιλίες τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ἀναδείχθηκε ὁ κυριότερος ἐκπρόσωπος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐνάντια στούς *ἀντιησυχαστές κατά τόν* ΙΔ' αἰώνα. Μπόρεσε νά καταδείξει, ὄχι μόνο τήν ὀρθότητα τῶν δογμάτων τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά καί τόν ὀρθό τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἐκφράζονται καί βιώνονται ἀπ᾽ τούς *πιστούς*. Ὡς ποιμένας τῆς Ἐκκλησίας δέν παρέλειπε νά τροφοδοτεῖ τό λογικό ποίμνιο τοῦ Χριστοῦ μέ λόγους καί ὁμιλίες ἐξαιρετικά ὠφέλιμες. Φυσικά ἦταν ἀδύνατο νά μήν συνθέσει λόγους ἐγκωμιαστικούς στήν Ὑπεραγία Θεοτόκο, ἀκολουθώντας καί σ᾽ αὐτό τό σημεῖο πολλούς πρίν ἀπ᾽ αὐτόν ἁγίους Πατέρες[1]. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος,

---

1. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε τούς ἑξῆς Πατέρες, πού παρέδωσαν στήν Ἐκκλησία θεομητορικά κείμενα : Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Ἐγκώμιον εἰς τήν ἁγίαν Μαρίαν τήν Θεοτόκον, ὁμιλία ΙΔ'*, PG 77, 1029-1040. Ἅγιος Πρόκλος Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐγκώμιον εἰς τήν Θεοτόκον Μαρίαν, λόγος Α'*, PG 65, 679-692. Ἅγιος Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Λόγος εἰς τόν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου*, PG 96, 648-661. Τοῦ ἴδιου, *Λόγοι εἰς τό Γενέσιον τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί Ἀειπαρθένου Μαρίας*, PG 96, 661-680 καί 680-697. Τοῦ ἴδιου, *Ἐγκώμιον εἰς τήν Κοίμησιν τῆς πανυμνήτου καί ὑπερενδόξου εὐλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας*, PG 96, 700-721, Τοῦ ἴδιου, *Λόγος δεύτερος εἰς τήν ἔνδοξον Κοίμησιν τῆς παναγίας Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας*, PG 96, 721-753. Τοῦ ἴδιου, *Λόγος τρίτος εἰς τήν Κοίμησιν τῆς παναγίας Θεοτόκου*, PG 96, 753-761. Ἅγιος Ἀνδρέας Κρήτης, *Ἐγκώμιον εἰς τό Γενέθλιον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. Λόγος Α'*, PG 97, 805-

γιά ἕνα διάστημα τῆς ἐπιγείου ζωῆς του, φιλοξενήθηκε ἀπ' τήν Παναγία στό περιβόλι της, τό Ἅγιον Ὄρος. Ἔτσι λοιπόν καί αὐτός, σάν ἀντίδωρο, ἀναπέμπει πρός τήν Θεομήτορα ἐγκώμια πού μόνο ἕνας χαρισματοῦχος ἅγιος θά μποροῦσε νά προσφέρει. Ὁ ἴδιος δέ ὁ ἅγιος Γρηγόριος πολλές φορές δέχτηκε τίς χάριτες τῆς Θεοτόκου[2].

Ἡ ἀνάδειξη τῶν γονέων τῆς Θεοτόκου σέ γεννήτορες θείου σκεύους πραγματοποιήθηκε στή συνάντηση τῆς σωφροσύνης, τῆς νηστείας καί τῆς προσευχῆς μέ τήν κατάνυξη[3]. Ὁ ἅγιος Ἰωακείμ καί ἡ ἁγία Ἄννα μή μπορώντας νά τεκνοποιήσουν, ἔστρεψαν τά μάτια τους πρός τόν Θεό καί ἐναπέθεσαν σ' Ἐκεῖνον τίς ἐλπίδες τους. Ὁ μέν Ἰωακείμ μετέβη στήν ἔρημο. Ἐκεῖ νηστεύοντας καί προσευχόμενος ἀσταμάτητα πρός τόν Θεό δέν ἐπέστρεψε «*πρίν ἤ τήν πληροφορίαν δέξασθαι τοῦ αἰτήματος*»[4]. Ἀλλά καί ἡ σύζυγός του μέ πόνο καρδιᾶς βοᾶ πρός τόν Θεό, «*ἐπάκουσόν μου*», *καί εὐλόγησόν με ὡς εὐλόγησας τήν μήτραν Σάρρας*»[5].

Ὁ Θεός πού πάντοτε εἰσακούει τίς προσευχές τῶν ταπεινῶν καί ἁγίων ἀνθρώπων, δέν παρήκουσε οὔτε καί αὐτή

---

820. Τοῦ ἴδιου, *Εἰς την Γενέθλιον ἡμέραν τῆς παναμώμου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας καί ἀπόδειξις ἐκ Παλαιᾶς ἱστορίας, καί διαφόρων μαρτυριῶν, ὅτι ἐκ σπέρματος κατάγεται τοῦ Δαβίδ, Λόγος Γ'* PG 97, 844-861. Τοῦ ἴδιου, *Εἰς τήν ἁγίαν Γέννησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, καί ἀειπαρθένου Μαρίας. Λόγος Δ'.* PG 97, 861-881. Τοῦ ἴδιου, *Εἰς τόν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, Λόγος Ε'* PG 97, 881-913. Ἅγιος Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως. *Εἰς τήν Εἴσοδον τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*; Λόγοι 2, PG 98, 292-309 καί 309-320. Τοῦ ἴδιου, *Λόγος εἰς τόν Εὐαγγελισμόν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου,* PG 98, 320-340. Τοῦ ἴδιου, *Εἰς τήν πάνσεπτον Κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου, Λόγος Α'*, PG 98, 340-348. *Λόγος Β'*, PG 98, 348-360. Τοῦ ἴδιου, *Ἐγκώμιον εἰς τήν ἁγίαν καί σεβάσμιον Κοίμησιν τῆς ὑπερενδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας,* PG 98, 360-372.

2. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Εἰς τήν πρός τά Ἅγια τῶν Ἁγίων Εἴσοδον καί τόν ἐν αὐτοῖς θεοειδῆ βίον τῆς πανυπεράγνου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, Ὁμιλία ΝΓ'* 3, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἐκδ. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, τόμ. 11, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 264.

3. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Εἰς τήν σωτήριον Γέννησιν τῆς πανυπεράγνου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας.* Ὁμιλία ΜΒ', 9, Ε.Π.Ε. ἐκδ. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, τόμ. 10, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 598.

4. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΜΒ'*, 4, ΕΠΕ 10, 590.

5. *Στό ἴδιο.*

τή φορά τή θέληση τῶν δούλων Του. Χάρισε στούς θεοπάτορες κόρη, τήν θαυμασιότατη ἀπ᾽ ὅλες τίς θαυμάσιες πού ἐφάνησαν ἀνέκαθεν, τήν ἴδια τήν γεννήτρια τοῦ κτίστη τῶν ὅλων[6]. Τόση ἀρετή εἶχαν οἱ δύο ἅγιοι καί τόση πίστη ἔτρεφαν πρός τόν Θεό, ὥστε ὁ ἅγιος Γρηγόριος, μένοντας ἔκπληκτος μπροστά στήν δύναμη τῆς προσευχῆς τους, ἀναφωνοῦσε : «*ὢ προσευχῆς ἐκείνης πτερῶν! ὢ παρρησίας, ἣν εὗρε πρός Κύριον! ὢ καρδιῶν ἐκείνων ἐπί τοσούτων ἀσπίλων, ὡς τοιαύτην προσευχήν ἀναπέμψαι, πρός τοσοῦτον φθάνουσαν καί τοσοῦτον ἀνίουσαν*»[7].

Ἡ Παναγία δέν προῆλθε τυχαῖα ἀπό στεῖρες λαγόνες. Ἡ διάλυση τῆς λύπης καί ἡ ἀφαίρεση τῆς ντροπῆς τῶν γονέων της, καθώς καί ἡ προεικόνιση τῆς διάλυσης τῆς λύπης καί τῆς κατάρας τῶν προπατόρων τοῦ γένους, πού ἐπρόκειτο νά πραγματοποιηθεῖ, εἶναι οἱ λόγοι γιά τούς ὁποίους ἐκτός τῆς Θεοτόκου δέν κυοφορήθηκε κανένα ἄλλο ἔμβρυο στή μήτρα τῆς Ἄννας. Ἄλλωστε δέν θά τολμοῦσε ἡ φύση νά ρυπάνει τή μήτρα στήν ὁποία διέμεινε καί ἀπ᾽ τήν ὁποία προῆλθε ἡ μόνη γυναίκα πού κατοίκησε στά Ἅγια τῶν Ἁγίων καί ἔγινε κατοικητήριο τοῦ κτίστου τῆς κτίσεως»[8].

Ἡ πτώση τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, τοῦ Ἀδάμ, μέ τήν ὑποχώρησή του στόν πειρασμό πού ἔσπειρε ὁ διάβολος, εἶχε τραγικές συνέπειες γιά τήν ἀνθρώπινη φύση, ἀλλά καί γιά ὁλόκληρη τήν ὑπόλοιπη κτίση[9]. Ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτάνοντας συνεχῶς, ἀπομακρύνονταν ὅλο καί περισσότερο ἀπό τόν Θεό. Οἱ συνέπειες τῆς παρακοῆς καί τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου γίνονταν ὅλο καί περισσότερο ἐμφανεῖς. Ἡ φθορά καί ὁ θάνατος ἐξαπλώνονταν γοργά, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος κοινωνοῦσε ὁλοένα καί πιό πολύ μέ τήν ἁμαρτία. Ὅλο τό ἀνθρώπινο γένος ἄρχισε νά γεύεται τά ἀποτελέσματα τῆς παρακοῆς τοῦ Ἀδάμ, μιᾶς καί αὐτός ἦταν ἡ «*ρίζα τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς γένους*».[10]

Ἔπρεπε ὁ ἄνθρωπος νά κερδίσει τή νίκη ἐνάντια στήν

---

6. *Στό ἴδιο.*
7. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΓ΄*, 23, Ε.Π.Ε. 11, 288.
8. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΜΒ΄*, 5, Ε.Π.Ε. 10, 590.
9. *Γέν.* 3, 15-20.
10. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ἐκφωνηθέντα κατά τήν εἰς τά Ἅγια τῶν*

ἀμαρτια, τη φθορα και το θανατο και ἔτσι να ἔρθει καί παλι σε κοινωνια με το Θεο, να πετυχει το σκοπο του, νά φθασει στο καθ᾽ ὁμοιωσιν. Μονος του ὅμως ἀδυνατοῦσε. Εἶχε ἀναγκη *«ρίζης καινῆς, τουτεστι νεου Ἀδαμ οὐκ ἀναμαρτητου μονον, ἀλλα και ἀνεξαπατητου καί ἀηττητου πανταπασι»*[11]. Σε αὐτον τον νεο Ἀδαμ, τον Χριστο, ἀναφερεται ὁ ἀποστολος Παῦλος λεγοντας· *«ἐγενετο ὁ ἔσχατος Ἀδαμ εἰς Πνεῦμα ζωοποιοῦν»*[12]. Γινεται ὁ Θεος ἄνθρωπος κατα παντα, ἐκτος τῆς ἁμαρτιας, ἀφοῦ μονο ὁ Θεος θά μποροῦσε να προσφερει στον ἄνθρωπο ζωη καί ἄφεση ἁμαρτιῶν[13]. Προσλαμβανει ὁ προαιωνιος Λογος τοῦ Θεοῦ την ἀνθρωπινη φυση και γινεται ἄνθρωπος, γιατι ὑποθεση *«δικαιοσυνης ἦν ἀκριβοῦς και το την δουλωθεῖσαν καί ἡττηθεῖσαν ἑκοῦσαν φυσιν αὐτην και την νικην ἀναπαλαίσασθαι και την δουλειαν ἑκοῦσαν ἀπωσασθαι»*.

Για το Θεο ὅμως ἕνα πρᾶγμα μονον εἶναι ἀδυνατο, «τό *συνελθεῖν ἀκαθαρτω πριν καθαρθῆναι προς ἕνωσιν»*[15]. Χρειαζοταν ἑπομενως μια γυναικα τοσο ἀμολυντη ἀπό ρυπους ἁμαρτιῶν, τοσο καθαρη στο σῶμα και στην ψυχη, ὥστε να μπορεσει να κυοφορησει και να γεννησει ὑπερφυῶς τον Κτιστη τῶν ἁπαντων, τον δοτῆρα τῆς καθαροτητας[16]. Ἔπρεπε ἡ γυναικα αὐτη να εἶναι παρθενος και να γεννησει τον Θεανθρωπο Ἰησοῦ ἐν παρθενια. Διαφορετικα, *«οὐκ ἄν ἦν καινος ἄνθρωπος, οὐδε τῆς καινῆς και μηδαμῶς παλαιουμενης ζωῆς ἀρχηγος»*[17]. Ἡ συλληψη τοῦ Θεοῦ Λογου στη μητρα τῆς Παρθενου Μαριας ἔγινε ἀσπορως, γιατί «*ἡ τῆς σαρκος προς γενεσιν κινησις οὐκ ἐκτος παντάπασιν ἁμαρτιας ἐστι»*.[18] Ἔτσι διεφανη το μεγαλεῖο και ἡ ἀτερμονη ἀγαπη

Ἁγιων Εἰσοδων τῆς πανυπεραγνου Δεσποινης ἡμῶν Θεοτοκου, Ὁμιλια ΝΒ΄, 3. ΕΠΕ ἐκδ. Γρηγοριος ὁ Παλαμᾶς, τομ. 11. Θεσσσαλονικη 1985, σελ. 242.

11. *Στό ἴδια*.

12. *Α΄Κορ.* 15, 45.

13. Γρηγοριου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλια ΝΒ΄*, 4, Ε.Π.Ε. 11, 244.

14. *Στό ἴδιο*, 6, Ε.Π.Ε. 11, 244.

15. *Στό ἴδιο*, 6, Ε.Π.Ε. 11, 244 ἑ.

16. *Στό ἴδιο*, 6, Ε.Π.Ε. 11, 246.

17. Γρηγοριου τοῦ Παλαμᾶ, *Εἰς τον Εὐαγγελισμον τῆς πανυπεραγνου Δεσποινης ἡμῶν Θεοτοκου και ἀειπαρθενου Μαριας, Ὁμιλια ΙΔ΄* 5, Ε.Π.Ε. ἐκδ. Γρηγοριος ὁ Παλαμᾶς, τομ. 9, Θεσσαλονικη 1985, σελ. 382.

18. *Στό ἴδιο*, Ε.Π.Ε. 9, 380. Πρβλ. *Ψαλμ.* 50, 7.

τοῦ Θεοῦ γιά τόν ἄνθρωπο. Ἡ Θεοτόκος ὄχι μόνο εἶχε ὅλα αὐτά τά γνωρίσματα γιά νά γίνει μητέρα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί τά ὑπερέβαινε. Ὁ Θεός ἔγινε ἄνθρωπος ὄχι ἀπό ἁγνή καί ἁγία μόνο μητέρα, ἀλλά «*μᾶλλον ἐκ πανυπεράγνου τε καί ὑπεραγίας*».[19]

Ἡ ἔνταξη τῆς Θεοτόκου στό σχέδιο τῆς Θείας Οἰκονομίας, στό νά κατασταθεῖ αὐτή μόνη ἀπ᾿ ὅλες τίς γυναῖκες, μητέρα Αὐτοῦ πού πρόσφερε τή σωτηρία στούς ἀνθρώπους, εἶχε προορισθεῖ προαιωνίως. Ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὁ ἅγιος Γρηγόριος· «*ταύτην γάρ ἐπί σωτηρίᾳ καί ἀνακλήσει τοῦ καθ᾿ ἡμᾶς γένους πρό αἰώνων ὁ Θεός προορίζει καί τῶν ἀπ᾿ αἰῶνος ἐκλέγεται*»[20]. Ἀλλά καί ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ρητά διδάσκει· «*Αὕτη γάρ τῇ προαιωνίῳ προγνωστικῇ βουλῇ τοῦ Θεοῦ προορισθεῖσα καί διαφόροις εἰκόσι καί λόγοις προφητῶν διά Πνεύματος Ἁγίου εἰκονισθεῖσα τε καί προκηρυχθεῖσα*»[21]. Μέσα σέ αὐτό ἀκριβῶς τό πλαίσιο ἐντάσσονται οἱ προτυπώσεις τοῦ προσώπου τῆς Παναγιας στήν Παλαιά Διαθήκη.

Ἡ Θεοτόκος εἶναι ἡ ράβδος τοῦ Ἀαρών[22]. Ράβδος μέ τήν ὁποία ὁ «*μέγας ποιμήν πρός αἰωνίους νομάς τό λογικόν μετήγαγε ποίμνιο*»[23]. Ἡ σκηνή τοῦ Ἀβρααμ εἶναι τύπος τῆς Παρθένου, ἐφόσον ἡ Θεομήτωρ εἶναι ἡ «*ἔμψυχος καί ἀχειροποίητος τοῦ Θεοῦ σκηνή*»[24], ἡ «*λογική καί ἔμπνους κιβωτός*»[25] τοῦ Θεοῦ Λόγου. Τή Θεοτόκο κηρύττει καί ὁ προφητης Ἰεζεκιήλ λέγοντας πώς «*τοῦτό ἐστι τό ἐσφραγισμένον βιβλιον καί αὕτη ἡ πύλη κεκλεισμενη ἔσται καί οὐδείς οὐ μη διελθῃ δι᾿ αὐτῆς*»[26]. Ἐπίσης γιά τήν Παναγία ἔχει λεχθεῖ ἀπο τόν Προφήτη Ἠσαΐα· «*ἰδού ἡ Παρθένος ἐν γαστρί ἕξει καί τέξεται υἱόν*»[27]. Στό ὅραμα τοῦ ἴδιου Προφήτη[28] ἡ λαβιδα μέ

---

19. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΒ΄* 8, Ε.Π.Ε. 11, 248.
20. *Στό ἴδιο*, 1, Ε.Π.Ε. 11, 240.
21. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου Πιστεως. Περί τῆς γενεαλογίας τοῦ Κυρίου και περί τῆς ἁγιας Θεοτοκου*, Ε.Π.Ε. ἐκδ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, τόμ. 1, Θεσσαλονικη 1985, σελ. 476.
22. *Ἠσ.* 11, 1.
23. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΜΒ΄*, 3, Ε.Π.Ε. 19, 588.
24. *Στό ἴδιο*, 3, Ε.Π.Ε. 10, 586.
25. *Στό ἴδιο*.
26. *Ἰεζ.* 44, 2.
27. *Ἠσ.* 7, 14.

τήν ὁποία ὁ ἄγγελος ἄγγιξε τόν ἄνθρακα ἀπ᾿ τό θυσιαστήριο, καθώς καί ἡ βάτος ἡ καιομένη καί μή καταφλεγομένη, τήν ὁποία εἶδε ὁ Προφήτης Μωϋσῆς[29], προεικονίζουν τήν Ἀειπάρθενο Μαρία, ἡ ὁποία *«τό θεῖον πῦρ ἀπυρπολήτως συνέλαβε»*[30].

Στήν εἴσοδο τῆς Θεοτόκου στά Ἅγια τῶν Ἁγίων, ἀναφέρεται τό ψαλμικό χωρίο *«ἀπενεχθήσονται τῷ βασιλεῖ παρθένοι ὀπίσω αὐτῆς αἱ πλησίον αὐτῆς ἀπενεχθήσονται ἐν εὐφροσύνῃ καί ἀγαλλιάσει, ἀχθήσονται εἰς ναόν βασιλέως»*[31]. Ἡ Θεομήτωρ διετέλεσε ἔμψυχος θρόνος τοῦ Θεοῦ καί μέ αὐτόν τόν τρόπο κατορθώθηκε καί ἀνεφάνη ἡ μεγάλη κρίση καί ἀπόρρητη δικαιοσύνη[32]. Αὐτό ἀκριβῶς ὁ μεγάλος προφητάναξ Δαυίδ διακηρύττει· *«δικαιοσύνη καί κρῖμα ἑτοιμασία τοῦ θρόνου σου»*[33] καί *«δικαιοσύνη καί κρῖμα κατόρθωσις τοῦ θρόνου αὐτοῦ»*[34]. Ἡ βασίλισσα πού παραστάθηκε στά δεξιά τοῦ βασιλέως[35], ὁ θρόνος στόν ὁποῖο εἶδε ὁ Προφήτης Ἠσαΐας νά κάθεται ὁ βασιλιάς[36], τό μάννα τῆς ἐρήμου καί ἡ στάμνος πού ἔφερε τό μάννα[37] εἶναι μερικές ἀπ᾿ τίς προτυπώσεις τῆς Παναγίας στήν Παλαιά Διαθήκη, ἔτσι ὅπως παρουσιάζονται στά κείμενα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου.

Ἡ Θεοτόκος καί πρίν τόν Εὐαγγελισμό τοῦ Ἀρχαγγέλου, μέ τά ἀπόρρητα κάλλη τῆς ἁγνείας της ὑπερεῖχε ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Θεός ἐπέλεξε τήν κόρη πού προῆλθε ἀπό ἄτεκνους γονεῖς, ἐπειδή ἡ ἁγιότητά της ὑπῆρχε *«ἀπαστράπτουσα»*[38] πρίν ἀκόμα τήν ἐπισκιάσει ἡ Χάρη τοῦ Παναγίου Πνεύματος καί συλλάβει τόν Θεό Λόγο.

Αὐτό πού ὁ ἀρχιερέας μποροῦσε νά κάνει μία φορά τό χρόνο, νά εἰσέλθει δηλαδή στά ἄδυτα τοῦ Ναοῦ, ἡ Θεοτόκος

---

28. *Ἠσ.* 6, 6.
29. *Ἐξ.* 3, 2.
30. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΓ'* 36, Ε.Π.Ε. 11, 308.
31. *Ψαλμ.* 44, 15, 16.
32. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *ὅ.π.*, 26, Ε.Π.Ε. 11, 292.
33. *Ψαλμ.* 88, 15.
34. *Ψαλμ.* 96, 2.
35. *Ψαλμ.* 44, 10.
36. *Ἠσ.* 6,1.
37. *Ἔξοδ.* 16, 33.
38. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *ὅ.π.*, 12, Ε.Π.Ε. 11, 274.

τό ἔκανε τρόπο ζωῆς μιᾶς καί ἀπό ἡλικίας τριῶν ἐτῶν[39] κατοίκησε στά Ἅγια τῶν Ἁγίων. Πῶς ἄλλωστε δέν θά μποροῦσε νά μείνει στά Ἅγια, ὅταν ἡ ἴδια ἔλαβε μέσα της τό Θεό πού ἐξαγιάζει τά Ἅγια. Πῶς ἦταν δυνατόν νά μήν τῆς ἐπιτρεπόταν νά ζήσει μόνη της στό χῶρο ἀπ᾽ τόν ὁποῖο ἀναφαινόταν κάθε εἶδος θεϊκοῦ χαρίσματος, τή στιγμή πού ἡ Μαρία «*ἐκ μητρικῆς νηδύος*»[40] εἶχε λάβει ὅλα τά θεῖα χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος : Γι᾽ αὐτήν πού θά διένυε βίο ἀμέριμνο καί ἀμέτοχο ἀγενῶν παθῶν, ζώντας μόνο γιά τό Θεό καί τηρουμένη μόνο ἀπ᾽ τό Θεό, δέν θά μποροῦσε νά ὑπάρξει ἄλλος πιό πρόσφορος τόπος, ἀπ᾽ τόν ἁγιασμένο τόπο τῶν συνεχῶν θεοφανειῶν.

Ἡ Θεοτόκος στά Ἅγια τῶν Ἁγίων ἔλυσε κάθε σύνδεσμο μέ τόν ἔνοχο βίο καί τήν «*ἀόρατον ἅπασι καί ἀσυνδύαστον εἵλετο ζωήν*»[41]. Ἀφοῦ ἀνυψώθηκε ἐπάνω καί ἀπό τήν συμπάθεια πρός τό σῶμα της «*συνῆψε τόν νοῦν τῇ πρός ἑαυτόν στροφῇ καί προσοχῇ καί τῇ ἀδιαλείπτῳ θείᾳ προσευχῇ*»[42].

Ὅπως ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἔφθασε ἕως τρίτου οὐρανοῦ[43], ἔτσι καί ἡ Θεοτόκος διά τῆς προσευχῆς διέκρινε νέα καί ἀπόρρητη ὁδό στούς οὐρανούς, τήν ὁποία ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὀνομάζει «*νοητήν σιγήν*»[44]. Οἱ ἀκρότατες ὅμως θεωρίες, τίς ὁποῖες βίωσε ἡ Θεοτόκος, ἦταν ἀσυγκρίτως μεγαλύτερες καί θαυμαστότερες, ὄχι μόνο αὐτοῦ τοῦ ἀποστόλου τῶν ἐθνῶν, ἀλλά ἀκόμη καί τοῦ Προφήτη Μωϋσῆ, τοῦ ἀνθρώπου πού συνομιλοῦσε μέ τό Θεό «*ἐνώπιος ἐνωπίῳ, ὡς εἴ τις λαλήσει πρός τόν ἑαυτοῦ φίλον*»[45]. Γιά τόν Ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ δέν εἶναι καθόλου περίεργο τό ὅτι ἡ Θεοτόκος ὀνομάζεται καί εἶναι «*Παναγία*» καί «*Ὑπεραγία*» ἀφοῦ εἶναι «*τῶν ἁγίων ἁπάντων κορυφαία ἀκρότης*»[46]. Ὄχι ὅμως μόνο τούς ἐπί γῆς διαλάμψαντες ἁγίους ὑπερβαίνει ἡ Παναγία, ἀλλά ἀπό βρέφους σχεδόν ὑπῆρχε ἐνδοξότερη

---

39. *Στό ἴδιο*, 24, Ε.Π.Ε. 11, 290.
40. *Στό ἴδιο*, 18, Ε.Π.Ε. 11, 282.
41. *Στό ἴδιο*, 59, Ε.Π.Ε. 11, 338.
42. *Στό ἴδιο.*
43. *Β΄Κορ.* 12, 3.
44. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *ὅ.π.*
45. *Ἐξ.* 33, 11.
46. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *ὅ.π.*, 2, Ε.Π.Ε. 11, 262.

καί αὐτῶν τῶν ἀγγέλων. Συγκρινόμενη ἡ ἀξία τῆς ἁγίας Θεοτόκου μέ αὐτήν τοῦ ἐνδοξότερου ἀγγελικοῦ τάγματος τῶν Σεραφείμ εἶναι ὡς *«λαμπάς τις πρός πυρσόν περιφανῆ»*[47].

Ἡ ἀποκορύφωση ὅμως τῆς δόξας τῆς Παναγίας πραγματοποιεῖται στόν Εὐαγγελισμό της καί στή Γέννηση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἐνοίκηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στήν ἀειπάρθενο Δέσποινα, τήν κατέστησε *«θεοπρεπές ὄχημα τοῦ ὑπερουρανίου Θεοῦ»*[48]. Ἐξαιτίας τοῦ ἄφραστου καί ἄσπιλου τόκου, ἡ μητέρα τοῦ Θεοῦ ἔγινε βασίλισσα κάθε ἐγκόσμιου καί ὑπερκόσμιου κτίσματος[49]. Εἶναι φυσικό ἡ δόξα τῆς Θεομήτορος νά μήν μπορεῖ νά περιγραφεῖ μέ ἀνθρώπινους λόγους, ἀφοῦ ἔλαβε παράδοξα ἔνοικο στά σπλάγχνα της Ἐκεῖνον στόν ὁποῖο βρίσκονται ἀποταμιευμένοι οἱ θησαυροί ὅλων τῶν χαρισμάτων. Συνέλαβε δέ μέ ἀπόρρητο τρόπο Αὐτόν πού εἶναι ἡ ἀέναη πηγή τῆς Χάριτος[50]. Γι᾿ αὐτό ἄλλωστε καί ὁ Θεός θαυμάζοντας τήν Θεοτόκο λέει· *«καλή εἶ ἡ πλησίον μου»*[51].

Ἡ Θεοτόκος Μαρία κατέστη Ἀειπάρθενος, ἐξαιτίας τῆς ὑπερφυσικῆς γέννησης τοῦ Χριστοῦ. Ἡ παρθενία της προηγεῖτο τοῦ τόκου, παρέμεινε ἐν τῷ τόκῳ καί διατηρήθηκε καί μετά τόν τόκο. Τό ὄνομά της ὑποδηλώνει αὐτή της τήν ἀειπαρθενία. Μαρία σημαίνει Κυρία. Δεικνύει δηλαδή καί τό ἀξίωμα τῆς Παρθένου καί τό βέβαιο τῆς παρθενίας[52]. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ἀναφέρει· *«Θεός γάρ ὤν, ἄνθρωπος γίνεται, ὑπερφυῶς τε τῷ χρόνῳ τῆς κυήσεως τίκτεται καί διανοίγει μήτραν τά κλεῖθρα τῆς παρθενίας μή λυμηνάμενος»*[53]. Ἀλλά ὁ πόθος καί ἡ ἀγάπη τῆς Θεοτόκου

---

47. *Στό ἴδιο*, 35, Ε.Π.Ε. 11, 306.

48. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΒ΄*, 9, Ε.Π.Ε. 11, 248.

49. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Εἰς τήν πάνσεπτον Κοίμησιν τῆς πανυπεράγνου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, Ὁμιλία ΛΖ΄* 7, Ε.Π.Ε., ἐκδ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, τόμ. 10, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 446.

50. *Στό ἴδιο*, 8, Ε.Π.Ε. 10, 448.

51. *Ἆσμα* 6, 4.

52. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΙΔ΄* 7, Ε.Π.Ε. 9, 384.

53. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐγκώμιον εἰς τήν Κοίμησιν τῆς πανυμνήτου καί ὑπερενδόξου εὐλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας.* PG 96, 712 A.

νά παραμείνει ἀπαρασάλευτα ἐν παρθενίᾳ ἀρετή «*τῷ ἀφθάρτῳ Θεῷ ἐξομοιοῦσα τόν ἄνθρωπον*»[54], φαίνεται στόν Εὐαγγελισμό τοῦ Ἀρχαγγέλου. Μή γνωρίζοντας δηλαδή καθαρά τό σύνδεσμο πρός τό Θεό πού εὐαγγελιζόταν ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ ταράχτηκε ἀκούγοντας τά θεῖα καί παράδοξα λόγια. Ταράχτηκε μέ τά λόγια τοῦ ἀγγέλου «*κατάκρας τῆς παρθενίας ἀντεχομένη*»[55]. Αὐτό ἄλλωστε τό ὑπέρ νοῦν γεγονός προφητεύει ὁ Ἠσαΐας «*πρίν ἤ τήν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρίν ἐλθεῖν τόν πόνον τῶν ὠδίνων, ἐξέφυγε καί ἔτεκεν ἄρσεν*»[56].

Ἡ Θεομήτωρ ἔφθασε σέ τέτοιο ὕψος ἀρετῆς καί ἁγιότητας ὥστε νά ὑμνεῖται καί νά τιμᾶται ἀπ᾽ τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας, πρώτη μετά τό Θεό. Δέν εἶναι ἄλλωστε τυχαία ἡ θέση τήν ὁποία καταλαμβάνει ἡ εἰκόνα τῆς Παναγίας στό τέμπλο κάθε ὀρθόδοξου χριστιανικοῦ ναοῦ. Ἡ ἀνθρώπινη φύση δέν ἔγινε μόνο διά τῆς Θεοτόκου ἀνώτερη τῆς ἀγγελικῆς, ἀλλά κατεστάθη μέ ἀπόρρητο τρόπο συμφυής καί ὁμόθεη μέ τή Θεία Φύση, ἀφοῦ συνέλαβε ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι θενδρική μορφή καί τήν ἐγέννησε παραδόξως»[57].

Ἀφοῦ λοιπόν ἡ Μαρία ἔγινε Θεομήτωρ καί Θεοτόκος εἶναι μόνον αὐτή τό μεθόριο κτιστῆς καί ἄκτιστης φύσεως. Κανείς δέν θά μποροῦσε νά ἔλθει πρός τόν Θεό, παρά μόνο δι᾽ αὐτῆς καί διά τοῦ μεσίτη πού γεννήθηκε ἀπ᾽ αὐτήν[58]. Γι᾽ αὐτό ὁ θεῖος Δαυίδ λέει· «*ὁ Θεός ἐν μέσῳ αὐτῆς, οὐ σαλευθήσεται*»[59]. Ἡ ἀτένιση πρός τό Θεό εἶναι ἀνέφικτη, παρά μόνο ἄν γίνει διά μέσου τῆς θεοφόρου καί θεόφωτης λυχνίας, τῆς Ἀειπαρθένου. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος παραθέτει ἕνα παράδειγμα, γιά νά διευκρινίσει τά παραπάνω. Λέγει δηλαδή πώς, ὅπως συμβαίνει μέ τούς λαμπτῆρες ἀπό γυαλί ἤ ἀπό κάποια ἄλλη διαφανή ὕλη, χωρίς τούς ὁποίους εἶναι ἀδύνατο νά ἀτενίσει κανείς πρός τό φῶς ἤ νά δεχθεῖ τήν ἀκτίνα τοῦ

---

54. Μ. Βασιλείου, *Περί τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας*, PG 30, 672 B-C.
55. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *ὅ.π.*, 9, Ε.Π.Ε. 9, 386.
56. *Ἠσ.* 66, 7.
57. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΓ΄* 63, Ε.Π.Ε. 11, 342.
58. *Στό ἴδιο*, 37, Ε.Π.Ε. 11, 308.
59. *Ψαλμ.* 45, 6.

φωτός[60], ἔτσι καί ἡ Θεοτόκος ἔγινε ὁ ἔμψυχος λαμπτήρας μέ τόν ὁποῖο οἱ πιστοί ἀτενίζουν πρός τό Θεῖο Φῶς τῆς Θεότητας. Ἀκόμα ὅμως καί στόν μέλλοντα αἰώνα, σημειώνει ὁ θεῖος πατήρ, «*πᾶσα φωτοφανείας θείας πρόοδος, ἀχώρητος καί πᾶσα θεαρχικωτάτων μυστηρίων ἀποκάλυψις καί πᾶσα πνευματικῶν ἰδέα χαρισμάτων ἅπασιν ἀχώρητος χωρίς αὐτῆς*»[61].

Παρ᾽ ὅλα αὐτά, ὁ ἅγιος Γρηγόριος δέν θεωρεῖ τήν Παναγία συλλυτρώτρια μέ τό Χριστό τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Ὁ μόνος σωτήρας εἶναι ὁ Χριστός. Ἡ Θεοτόκος ἔγινε ἡ πρεσβεία τῶν ἀνθρώπων πρός τό Θεό. Πῶς ἄλλωστε θά μποροῦσε νά εἶναι σωτήρας τῶν ἀνθρώπων, μέ τήν κυριολεκτική σημασία τῆς λέξης «*σωτήρας*», ἀφοῦ ἡ ἴδια εἶναι κτίσμα, ἔστω καί τό καθαρότερο ἀπ᾽ ὅλα τά κτίσματα».[62] Αὐτό ὑποδηλώνοντας καί οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων καταγράφουν· «*οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενί ἡ σωτηρία, οὐδέ γάρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπό τόν οὐρανόν τό δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*»[63]. Αὐτή ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀπό τά σπλάγχνα τῆς Παναγίας αὐτό εἶναι καί τό ὑπερφυές ἐγκώμιο καί ἡ ὑπερένδοξη δόξα τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας[64].

Ἡ Θεοτόκος ἔχοντας ἐξοφλήσει τό κοινό χρέος τῆς ἀνθρωπότητας δηλαδή τό θάνατο, ἀναλήφθηκε στόν οὐρανό. Γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο ἡ ἀδυναμία τοῦ τάφου καί τοῦ θανάτου νά κρατήσουν ἕως τέλους τό ζωαρχικό καί θεοδόχο σῶμα τῆς Θεομήτορος, ἦταν συνέπεια τοῦ ἄφραστου τόκου της ἀφοῦ διά τοῦ Χριστοῦ ἔγινε «*ταμεῖον καί πρύτανις τοῦ πλούτου τῆς θεότητος*»[65].

Συνοψίζοντας τά ὅσα εἴπαμε παραπάνω ἔχουμε νά παρατηρήσουμε ὅτι ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς μέ τούς λόγους πρός τήν Ὑπεραγία Θεοτόκο, προτρέπει τούς πιστούς νά μιμηθοῦν τήν ἁγία ζωή της. Αὐτή ἡ μίμηση σημαίνει νά

---

60. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΓ'*, 63, Ε.Π.Ε. 11, 342.
61. *Στό ἴδιο*, 39, Ε.Π.Ε. 11, 310.
62. *Στό ἴδιο*, 61, Ε.Π.Ε. 11, 340.
63. *Πράξ.* 4, 12.
64. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΛΖ'* 5, Ε.Π.Ε. 10, 442.
65. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΝΓ'* 39, Ε.Π.Ε. 11, 310.

ἀποκτήσει ὁ κάθε πιστός τίς ἀρετές τῆς Θεομήτορος στή ζωή του. Ἡ ἀποφυγή τῶν αἰσχρῶν παθῶν, ἡ ἁγνότητα ἀπό κάθε ρύπο ἁμαρτιῶν, ἡ ἀγάπη, ἡ ταπείνωση, ἡ πραότητα, ἡ ἐγκράτεια, ἡ νηστεία καί ἡ ὑπακοή στά θεῖα ἐντάλματα πρέπει νά χαρακτηρίζουν τούς Χριστιανούς καί νά ἀντανακλῶνται σ᾽ αὐτούς. Ἡ Θεοτόκος σάν μητέρα ὅλων τῶν πιστῶν βλέποντας τήν προσπάθειά τους νά ζήσουν σύμφωνα μέ τόν δικό της τρόπο ζωῆς, τούς παρέχει μέ τή σειρά της πλούσια τή χάρη της. Ὁ πιστός μέσα ἀπό τόν καθημερινό πόνο καί τήν ὀδύνη τῆς ζωῆς, ἔχοντας ὡς προστάτη του τήν Παναγία, ἐνισχύεται στόν ἀγώνα του κατά τῆς ἁμαρτίας, βρισκόμενος πάντοτε ὑπό τή σκέπη της.

Ἡ Θεοτόκος μέ τή σάρκωση τοῦ Λόγου ἕνωσε τήν ἀνθρώπινη φύση μέ τά οὐράνια. Κατά παρόμοιο τρόπο ἑνώνει τούς πιστούς πού ἐπικαλοῦνται τό θεῖο της ὄνομα μετά τοῦ Υἱοῦ της. Ἡ ἕνωση καί ἡ κατοίκηση τοῦ Χριστοῦ στόν πιστό διά τῶν πρεσβειῶν τῆς ἁγνῆς Θεομήτορος, τόν λυτρώνει ἀπ᾽ τόν ἐσχατολογικό θάνατο καί ἀνακουφίζει τή θλίψη του ἀπ᾽ τούς πειρασμούς τῆς παρούσας ζωῆς.

Κωνσταντίνου Π. Χαραλαμπίδη
Καθηγητοῦ Α.Π.Θ

Δέκατο Διεθνές Οἰκουμενικό Συμπόσιο

«Ὁ Ὅσιος Συμεών, ὁ Νέος Θεολόγος καί ὁ Μοναχισμός στήν Κωνσταντινούπολη»
Bose Β. Ἰταλίας, 15-17/9/2002

Στήν παραπάνω βορειοϊταλική μοναστική κοινότητα, κοντά στό Τορίνο, πραγματοποιήθηκαν καί φέτος οἱ ἐργασίες τοῦ λίαν ἀξιόλογου αὐτοῦ συνεδρίου μέ θέμα ὡς ἀναφέραμε στήν ἐπικεφαλίδα τοῦ παρόντος σημειώματος.

Ὁ Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος, ὁ μεγάλος συνεχιστής καί ἐμπειροκράτης τῆς περί φωτός διδασκαλίας τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἕνας ἐκ τῶν τριῶν μόνο, μέ τήν ἐπωνυμία Θεολόγου σ᾽ ὅλο τό φάσμα τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησίας, τοῦ Ι-ΙΑ' αἰ. ἀποτέλεσε τό θέμα ἀναφορᾶς διαφόρων ὁμιλητῶν, ρωμαιοκαθολικῶν καί ὀρθοδόξων.

Μετά τήν εἰσαγωγική ὁμιλία τοῦ πεφωτισμένου καί ρέκτη ἡγουμένου π. Enzo Bianchi γιά τήν προσωπικότητα τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοῦ θεολόγου ἀκολούθησαν κατά τήν πρώτη ἡμέρα οἱ διαλέξεις τῆς καθηγήτριας Marie Hélène Congourdeau ἀπό τό Παρίσι (ὁ μοναχισμός στήν Κωνσταντινούπολη στήν ἐποχή τοῦ ὁσίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου), τοῦ ἐπισκόπου Διοκλείας Καλλίστου Ware ἀπό τήν Ὀξφόρδη (ἡ θέωση κατά τόν ὅσιο Συμεών τό Νέο Θεολόγο), τοῦ καθηγητῆ Γεωργίου Μαρτζέλου ἀπό τή Θεσσαλονίκη (ἡ θέα τοῦ Θεοῦ κατά τόν ὅσιο Συμεών τό Νέο Θεολόγο) καί τοῦ πρωτοπρεσβυτέρου Ἰωάννου Χρυσαυγῆ ἀπό τή Βοστώνη (Δάκρυα χαρᾶς καί δάκρυα λύπης στόν ὅσιο Συμεών τό Νέο

Θεολόγο).

Τή δεύτερη ἡμέρα ἐκφωνήθηκαν οἱ ἀνακοινώσεις τοῦ π. Henry J.M. Turner ἀπό τό Frinton-ou-Seu (ἡ πνευματική πατρότητα κατά τόν ὅσιο Συμεών τό Νέο Θεολόγο) τοῦ π. Alexander Golitzin ἀπό τό Milwaykee (Σῶμα Χριστοῦ, πνευματική ζωή καί ἱεραρχική Ἐκκλησία στόν ὅσιο Συμεών τό Νέο Θεολόγο), τοῦ π. Basilio Petrà ἀπό τή Φλωρεντία (Βίος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καί πνευματικά αἰσθήματα), τοῦ καθηγητῆ Ἰωάννη Φουντούλη ἀπό τή Θεσσαλονίκη (ἡ γνώμη τοῦ ὁσίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου), τοῦ καθηγητῆ Ἀντωνίου- Αἰμιλίου Ταχιάου, ἀπό τή Θεσσαλονίκη (τό ἀπαύγασμα τοῦ ὁσίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου στό ρωσικό καί ἑλληνικό κόσμο τοῦ ΙΗ′ αἰ.) καί τοῦ ὑπογράφοντος τό σημείωμα αὐτό καθηγητῆ Κωνσταντίνου Χαραλαμπίδη ἀπό τή Θεσσαλονίκη (ὁ ὅσιος Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος στήν εἰκονογραφία, μέ προβολή φωτεινῶν διαφανειῶν).

Τήν τρίτη ἡμέρα ἔγιναν οἱ διαλέξεις τοῦ ἐπισκόπου Kerc Ἱλαρίωνα Alfeev ἀπό τό Cambridg (Ὁ Συμεών ὁ Στουδίτης καί ὁ ὅσιος Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος), τῆς καθηγήτριας Barbara Crostini, Lappin ἀπό τό Belfast (Ἀντιπαράσταση ἱδρυτῶν. Οἱ κατηχήσεις τοῦ ὁσίου Συμεών καί τοῦ Παύλου Εὐεργετινοῦ) καί τοῦ καθηγητῆ Gerhard Podskalsky ἀπό τή Franfurt am Main (τό πολιτιστικό ὑπόβαθρο τοῦ ὁσίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου). Στό τέλος τοῦ συμποσίου καί σέ στρογγυλή τράπεζα συζητήθηκε τό θέμα «ἡ διδασκαλία τοῦ ὁσίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου γιά τόν σύγχρονο κόσμο».

Τό ἐπιστημονικό ἐπίπεδο των εἰσηγήσεων, οἱ συζητήσεις πού ἀκολουθοῦσαν, ἡ ἄριστη κοινωνική καί συναδελφική συμπεριφορά, μοναχῶν, κληρικῶν καί καθηγητῶν, ὡς καί ὅλο τό πνευματικό, λατρευτικό, φυσικό καί ὑλικοτεχνικό περιβάλλον τῆς μοναστικῆς κοινότητας Bose ἐλάμπρυνε τίς συνεδριακές ἐργασίες καί συνέβαλε στήν ἀπόλυτη ἐπιτυχία τοῦ συμποσίου. Ἡ μορφωτική ἐκδρομή πού ἀκολούθησε τήν τελευταία ἡμέρα μέ ἐπίσκεψη τοῦ προσκυνήματος τοῦ ἁγίου Μιχαήλ (Sucra S. Michele) στήν περιοχή τοῦ Piemonte, μέ ἄκρως ἐνδιαφέρουσα ἀρχιτεκτονική ἐγκατάσταση καί φυσική ὡραιότητα ἐντυπωσίασε πράγματι, ὅλους τούς συναδέλφους. Τό προσκύνημα αὐτό, κείμενο στή μέση τοῦ

νοητοῦ ἄξονα, τοῦ ὁποίου τό βόρειο ἄκρο κατέχει τό ὁμώνυμο προσκύνημα St. Michel στή γαλλική ἀκτή τοῦ Ἀτλαντινοῦ ὠκεανοῦ, στό δέ νότιο ἄκρο δεσπόζει τό ὁμώνυμο ἐπίσης προσκυνηματικό κέντρο S. Michele al Monte Gargano, στήν Ἀπουλία τῆς Ν. Ἰταλίας, ἐνέχει σπουδαιότατη προσκυνηματική καί καλλιτεχνική ἀξία, ἤδη ἀπό τόν Μεσαίωνα. Κατόπιν πραγματοποιήθηκε ἡ ἐπίσκεψη στό ἱστορικό κέντρο τοῦ Torino (καθεδρικός ναός, μουσεῖο ἱερᾶς σινδόνας τοῦ Χριστοῦ καί προσκυνηματικός ναός τῆς Madonna Cousolata (Παρηγορήτισσα) καί ἡ συμμετοχή στό παρατεθέν γεῦμα ἀγάπης στήν consolata μέ τή γνωστή ἰταλική γαστρονομική ποικιλία καί ἀπόλαυση. Ἡ ἐπίδοση στούς Ἕλληνες καθηγητές καί μοναχούς εὐχαριστήριας ἐπιστολῆς, γραμμένης στήν ἑλληνική γλώσσα ἀπό τόν καρδινάλιο Severino Poletto, ἀρχιεπίσκοπο τοῦ Torino, ἐτίμησε τήν ὀρθόδοξη παρουσία μας στό ὡς ἄνω συμπόσιο καί ἀπέδειξε τό πνεῦμα χριστιανικῆς ἀγάπης καί θεολογικῆς κατανόησης πού ἐπικρατεῖ πάντοτε σέ τέτοιου εἴδους ἐπιστημονικές συναντήσεις.

Ὀφείλονται λοιπόν εὐχαριστίες καί συγχαρητήρια «de profundis animae» στόν διοργανωτή τοῦ συμποσίου π. Enzo Bianchi καί σ᾽ ὅλη τή μοναχική κοινότητα τοῦ Bose, ἡ ὁποία μέ αὐταπάρνηση, ζῆλο, ἀγάπη, ἁβρότητα καί κόπους πολλούς ἔφερε σέ πλήρη ἐπιτυχία τίς ἐπιστημονικές ἐργασίες τοῦ συνεδρίου.

ΧΡΟΝΙΚΑ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ.

Θ. Λατρεία

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β΄ κατά τό δίμηνον Σεπτεμβρίου- Ὀκτωβρίου 2002 ἐχοροστάτησε, προεξῆρχε καί ἐκήρυξε:

Σεπτέμβριος

Τήν Κυριακήν 1ην τοῦ μηνός εἰς τόν ἱερόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου Πολιούχου. Τήν Παρασκευήν 6ην τοῦ μηνός εἰς τήν τελετήν τῶν Ἐγκαινίων τῆς Διεθνοῦς Ἐκθέσεως Θεσσαλονίκης Helexpo Δ.Ε.Θ., παρουσίᾳ τοῦ Πρωθυπουργοῦ, μελῶν τοῦ Ὑπουργικοῦ Συμβουλίου, τοῦ Διπλωματικοῦ Σώματος καί τῶν λοιπῶν Ἀρχῶν, ἀναγνώσας καί τό σχετικό μήνυμα τῆς Α.Θ.Π. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου. Τήν Κυριακήν 8ην τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου Πολιούχου. Τό Σάββατον 14ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τήν Κυριακήν 15ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου. Τήν Κυριακήν 22αν τοῦ μηνός εἰς τόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος Πανοράματος,τοῦ ὁποίου ἐτέλεσεν τά ἐγκαίνια. Τήν Κυριακήν 29ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ.

Ὀκτώβριος

Τήν Κυριακήν 6ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου-Πολιούχου. Τήν Κυριακήν 13ην τοῦ μηνός, εἰς

τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τήν Κυριακήν 20ήν τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου, τελέσας τήν ἀρχαιοπρεπῆ Θ. Λειτουργίαν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου Ἀδελφοθέου. Ἀπό τῆς 25ης ἕως καί τῆς 28ης προέστη τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου ὡς καί κατά τήν 26ην τελεσθεῖσαν δοξολογίαν ἐπί τῇ ἀπελευθερώσει τῆς Πόλεως καί τῇ ἐπετείῳ τῆς 28ης Ὀκτωβρίου, παρουσίᾳ τοῦ ἐξοχωτάτου Προέδρου τῆς Δημοκρατίας καί ἄλλων ἐπισήμων. Τήν Κυριακήν 27ην τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου.

Ἐθιμοτυπία - Συσκέψεις

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β′.

- Τήν Τρίτην 10ην Σεπτεμβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.
- Τήν Πέμπτην 18ην Ὀκτωβρίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.
- Τήν Κυριακήν 28ην τοῦ μηνός παρηκολούθησεν ἐκ τῆς ἐξέδρας τῶν ἐπισήμων τήν μεγάλην στρατιωτικήν παρέλασιν, ἐπί τῷ ἐπετείῳ ἀπελευθερώσεως τῆς πόλεως ἐκ τοῦ τουρκικοῦ ζυγοῦ καί ἐπί τῇ Ἐθνικῇ Ἑορτῇ.

ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΑΙ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ ΕΠΙ Τῌ ΥΠΟΔΟΧῌ ΤΟΥ ΤΙΜΙΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΤΩΝ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ ΕΙΚΟΝΟΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΗΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΣΣΗΣ ΚΑΙ ΕΠΙ Τῌ ΕΟΡΤῌ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΜΕΓΑΛΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΤΟΥ ΜΥΡΟΒΛΥΤΟΥ ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ἡ Ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης, λαμπρῶς πανηγυρίζουσα, καλεῖ εἰς πάνδημον ἑορτασμόν τόν εὐσεβῆ λαόν της, ἐπί τῇ μνήμῃ τοῦ Πολιούχου Ἁγίου, Ἐνδόξου Μεγα-

λομάρτυρος ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ τοῦ ΜΥΡΟΒΛΥΤΟΥ, καί ἐπί τῇ συμπληρώσει 1950 ἐτῶν ἀπό τῆς ἐλεύσεως εἰς Θεσσαλονίκην τοῦ Μεγίστου ἐν Ἀποστόλοις Ἀποστόλου ΠΑΥΛΟΥ, καί 90 ἐτῶν ἀπό τῆς ἀπελευθερώσεως τῆς Θεσσαλονίκης. Αἱ ἱεραί ἀκολουθίαι ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου θά τελεσθοῦν κατά τό ἀκόλουθον πρόγραμμα:

ΤΕΤΑΡΤΗ 16 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

3.30 μ.μ.	Ὑποδοχή εἰς τόν πρό τοῦ Λευκοῦ Πύργου χῶρον τοῦ ΤΙΜΙΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ τοῦ Πατριαρχείου τῶν Ἱεροσολύμων καί τῆς Ἱερᾶς καί Θαυματουργοῦ Εἰκόνος ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΗΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΣΣΗΣ. Μικρά Δέησις καί λιτανευτική πομπή μέ προορισμόν τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, διά τῶν ὁδῶν: «Ἐθνικῆς Ἀμύνης», «Ἐγνατία», «Ἰασωνίδου» καί «Ἁγίου Δημητρίου».
5.00 μ.μ.	Ἄφιξις τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος ἐν τῷ Ναῷ τοῦ Πολιούχου. Πανηγυρική Δοξολογία, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β'. Προσφωνήσεις - Ἀντιφωνήσεις.
6.00 μ.μ.	Μ. Ἑσπερινός.
8.00 μ.μ.	Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΠΕΜΠΤΗ 17 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ.	Μ. Ἑσπερινός.
8.00 μ.μ.	Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ 18 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ.	Μ. Ἑσπερινός.
8.00 μ.μ.	Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ.	Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΣΑΒΒΑΤΟΝ 19 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ.	Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ.	Μ. Ἑσπερινός.

ΚΥΡΙΑΚΗ 20 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.30 π.μ. Ὄρθρος καί Ἀρχιερατική Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου ΙΑΚΩΒΟΥ τοῦ Ἀδελφοθέου, προεξάρχοντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β', ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.
6.00 μ.μ. Μ. Ἑσπερινός.
9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΔΕΥΤΕΡΑ 21 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ. Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ. Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ.
8.00 μ.μ. Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΤΡΙΤΗ 22 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ. Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ. Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ.
8.00 μ.μ. Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΤΕΤΑΡΤΗ 23 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.30 π.μ. Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ. Ἀκολουθία Μ. Ἑβδομάδος Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ.
8.00 μ.μ. Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΠΕΜΠΤΗ 24 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-9.30 π.μ. Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.
6.00 μ.μ. Ἀκολουθία ΕΠΙΤΑΦΙΟΥ τοῦ Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, χοροστατοῦντος τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Κ.Κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΟΝΟΣ τοῦ Β', ὅστις θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον.
8.00 μ.μ. Ἱερός Παρακλητικός Κανών.
9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ 25 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.00 π.μ. Ὄρθρος καί Ἀρχιερατική Θεία Λειτουργία.

11.00 π.μ. Λιτάνευσις τοῦ ΤΙΜΙΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, τῆς Ἱερᾶς Εἰκόνος ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΗΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΙΤΙΣΣΗΣ, μετά τῶν Σεπτῶν καί Χαριτοβρύτων Λειψάνων καί τῆς Θαυματουργοῦ Ἱερᾶς Εἰκόνος τοῦ Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ.

6.00 μ.μ. Μέγας Πανηγυρικός Ἀρχιερατικός Ἑσπερινός.

ΣΑΒΒΑΤΟΝ 26 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7..00 π.μ. Ὄρθρος καί Πανηγυρικόν Ἀρχιερατικόν Συλλείτουργον.

11.00 π.μ. Δοξολογία ἐπί τῇ ἐπετείῳ ἀπελευθερώσεως τῆς πόλεως.

6.00 μ.μ. Πανηγυρικός Ἑσπερινός, ἐπί τῇ συνάξει τῶν Ἁγίων ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, ΝΕΣΤΟΡΟΣ καί ΛΟΥΠΟΥ.

7.00 μ.μ. Ἱερός Παρακλητικός Κανών.

9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

ΚΥΡΙΑΚΗ 27 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

7.30-10.30 π.μ. Ὄρθρος καί Θεία Λειτουργία.

6.00 μ.μ. Μ. Ἑσπερινός.

9.00 μ.μ. Ἱερά Ἀγρυπνία.

Ἀπό τῆς Δευτέρας 28ης Ὀκτωβρίου, θά τελῶνται καθημερινῶς Θεῖαι Λειτουργίαι, Παρακλήσεις καί Ἀγρυπνίαι ὡς ἀνωτέρω.

Ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 6ῃ Ὀκτωβρίου 2002

ΕΚ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ